ERICH PRZYWARA S.J.

RELIGIONSBEGRÜNDUNG

MAX SCHELER — J. H. NEWMAN

FREIBURG IM BREISGAU 1923
HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Imprimi potest.

Monachii, die 11 Aprilis 1923

Augustinus Bea S. J.,
Praep. Prov. Germ. Sup.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 30 Augusti 1923

✠ **Carolus,** Archiep.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

VORWORT.

Die Frage der Religionsbegründung ist durch die deutsche Newmanbewegung und nun auch durch die Phänomenologie in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten. Während bisher altchristliche und moderne Weise ihrer Darlegung weit auseinanderklafften, scheint nun vorab durch Max Schelers Schriften ein Umschwung sich anzubahnen. So sehr auch das Urteil über ihn und die Schule, die sich allmählich um ihn zu bilden scheint, auseinandergeht, es bleibt immerhin eine bedeutsame Tatsache, daß im deutschen Geistesleben so energisch wie nie zuvor eine Abkehr von Kant verkündet wird und eine bewußte Rückkehr zum Objektstandpunkt der griechischen Antike, des christlichen Mittelalters und der Philosophie der großen Vorkantianer, wie eines Leibniz. Dazu kommt freilich ein zweites. Von derselben neuen philosophischen Schule geht auch der Ruf aus nach einer Neuorientierung innerhalb der christlichen sog. ‚natürlichen Theologie‘ selber, und diese Neuorientierung soll ein bewußtes Zurückgreifen auf Augustin sein. Diese Gesamtsachlage dürfte Zweck und Sinn dieser Schrift genügend begründen, die in eingehender Auseinandersetzung mit all diesen Ausstrahlungen der neuen Bewegung den Versuch einer Klärung zu unternehmen wagt.

Von den bisherigen ähnlichen Auseinandersetzungen mit Scheler, soweit sie größern Umfangs sind, bedeutet die Schrift Dietr. Kerlers[1] eine Kritik Schelers vom Standpunkt

[1] Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung (Ulm 1917).

radikaler Autonomie des ‚sittlichen Ideales‘ (gegenüber einer theistischen Verankerung des Sittlichen in Gott); der personalistische Standpunkt Schelers wird hier wohl an seiner Wurzel angegriffen. Die Auseinandersetzung Jonas Cohns[1] geht mehr auf Schelers Ablehnung einer formalistischen Ethik, berührt aber doch Schelers Grunddeutung des Apriori, und zeigt sich so ebenfalls als eine Kritik kantianischer Denkart an ihrem energischen Kritiker. Hr. Straubinger[2] bietet eine vorzügliche Analyse des ‚Kongruenzsystems‘ Schelers. Karl Eschweiler[3] und Peter Wust[4] in ihren Arbeiten zielen auf eine Klärung der zwischen Schelers ‚Kongruenzsystem‘ und der bisherigen katholischen Theodizee und Apologetik entstandenen Kontroverse; sie gehen von Schelers ‚Ewigem im Menschen‘ aus, nicht so sehr von seiner Gesamtphilosophie. Die Auseinandersetzungen Siegfr. Kracauers, E. W. Mayers, Herm. Schwarz', H. Pleßners und Elis. Busse-Wilsons[5] betonen den Charakter einer ‚philosophischen Rechtfertigung des Katholizismus‘ in Schelers Schriften und sprechen von einer ‚Wiederentdeckung des mittelalterlichen katholischen Geistes‘ bei Scheler (Busse-Wilson); ihre Kritik beschränkt sich teils auf die Ablehnung einer solchen teils auf deren Anerkennung. Ernst Troeltsch[6] in seiner sehr ausführlichen Analyse des Gesamtschrifttums Schelers, das er eine ‚groß gedachte Apologetik des Katholizismus‘ nennt, deckt die Synthese auf, die Scheler zwischen dem geschichtlichen Werdefluß des Lebens und dem geschichtslosen Beharren der ewigen Gültigkeiten

[1] Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik (Logos VII [1917/18] 88 ff.).

[2] Max Scheler und die religiöse Erkenntnis (Histor.-polit. Blätter 168 [1921] 65 ff.).

[3] Religion und Metaphysik (Hochland XIX [1921/22 I] 303 ff. 470 ff.

[4] Phänomenologie und Religion (Köln. Volkszeitung 1922, Nr. 818).

[5] Frankf. Zeitung 1921, Nr. 850. Theol. Lit.-Zeitung 1922, Nr. 9. Deutsche Lit.-Zeitung 1922, Nr. 25. Deutsche Allg. Zeitung 1922, Nr. 311. Tat (1922) 180 ff.

[6] Der Historismus und seine Probleme (Ges. Schriften III), Tübingen 1922, 603 ff.

und Wesenheiten versuche. Joh. Hessen[1] versucht das Schelersche System als wahren ‚Neu-Augustinismus' zu erweisen, freilich im Sinn seiner Augustinusdeutung. W. Switalski[2] unternimmt eine eingehende Scheidung des Annehmbaren und Unannehmbaren in Schelers ‚Ewiges im Menschen' auf der Grundlage seines eigenen platonischen Aristotelismus. Karl Adam[3] in seiner jüngsten Schrift zielt auf eine sehr ausführliche Klärung des Schelerschen ‚Kongruenzsystems' mit Hilfe seiner eigenen Glaubenstheorie und ihres philosophischen Unterbaues.

Helmuth Pleßner in seinem Versuch einer ‚Kritik der Sinne'[4] grenzt sehr scharf die Phänomenologie gegen den Intuitionismus wie gegen den Apriorismus ab und leistet so wertvolle Dienste zu einer geistigen Klärung; vor allem aber weist er den tiefgehenden Unterschied zwischen Husserl und Scheler auf, aus dem heraus Husserl Phänomenologie und transzendentalen Idealismus miteinander zu vereinigen vermag, während für Scheler das phänomenologische ‚Geöffnetsein für das Gegebene' konsequent zum Realismus führt. So gibt er die letzte, klärende Antwort auf die Fragen, die Robert Winkler[5] scharfsinnig aufwarf, da er die Vereinbarkeit von Phänomenologie und transzendentalem Idealismus als Problem formulierte. Freilich schwenkt Pleßner, ebenso wie Winkler, von aller phänomenologischen Methode schließlich doch wieder zu Kant ab[6]. Noch tiefer als Pleßner weist

---

[1] Bonif.-Korr. 1922, Nr. 2 und ‚Die philos. Strömungen der Gegenwart' (Kempten 1923) 18 82 u. a. Ebenso Köln. Volkszeitung 1923, Nr. 567.

[2] Probleme der Erkenntnis II (Münster 1923) 132 ff.

[3] Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus (Rottenburg 1923) 58 ff.

[4] Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (Bonn 1923). Vgl. vorab x f. 79 ff.

[5] Phänomenologie und Religion (Tübingen 1921) 45/46 71 ff.

[6] Die Einheit der Sinne X 38 ff. 56 304 ff. Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang (Heidelberg 1918) 28 74 u. a.

Siegfr. Kracauers während des Druckes meiner Schrift erschienene ‚Soziologie als Wissenschaft'[1] die letzte Kantbedingtheit der Husserlschen Phänomenologie nach, die auch noch das Subjekt zum ‚Bewußtsein überhaupt' entselbste und so die der Periode des ‚religiösen Sinnes' entgegengesetzte Periode der Auflösung in Bündel abstrakter Gesetze zum Höhepunkt führe (ebd. 63 ff.). So wird überaus klar, in weit tieferer Weise als etwa bei Winkler, warum Husserl in Kraft seiner Phänomenologie transzendentaler Idealist sozusagen sein muß. Kracauer selber vollzieht den fast allen Husserlschülern eigentümlichen Schritt in die Realität von Welt und Ich hinein (ebd. 7 u. a.). Dieses Drängen der Husserlschen Phänomenologie über sich hinaus wird noch deutlicher an zwei weiteren Schriften, die uns ebenfalls erst während des Druckes unsres Buches zukamen: Bernh. Rosenmöllers ‚Gott und die Welt der Ideen', und Paul Ludw. Landsbergs ‚Die Welt des Mittelalters und wir'. Rosenmöllers Schrift[2] bedeutet eine wohltuende Klärung der Schelerschen Werttheorie zu einer organischen Eingliederung in die Scholastik und berührt sich an manchen wesentlichen Punkten mit unsrer frühern Abhandlung ‚Metaphysik und Religion'[3] und ihrer Weiterführung in vorliegender Schrift; die Unterschiede, die noch bestehen, haben wir an ihrem Ort wenigstens noch kurz angemerkt. Überraschen muß Landsbergs[4] unverhohlene Huldigung an Thomas von Aquin, die sich ihm ungezwungen aus der innersten Objekt- und Realgerichtetheit der Schelerschen Phänomenologie heraus ergibt: ‚Zwischen langer Sehnsuchtszeit und langer Zersetzung liegt ein Augenblick — man wäge diese letzten zwei Worte — der Erfüllung. Auf diesem schmalen Gipfel-

---

[1] Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. (Dresden 1923.)

[2] Gott und die Welt der Ideen (Münster 1923).

[3] Stimmen der Zeit CIV (1922/23 I) 133 ff.

[4] Die Welt des Mittelalters und wir[2] (Bonn 1923).

grat steht die monumentale Gestalt des Thomas' (ebd. 61/62). In glücklichen Zügen zeichnet er das Bedingtsein der modernen Philosophie im Nominalismus und sieht eine Neugeburt der Hochscholastik in den Grundtendenzen der Phänomenologie, wenngleich er gegenüber den Gottesbeweisen noch in den Schelerschen Ideen befangen bleibt. Seine Schrift ist auch noch insofern besonders bedeutungsvoll, als Landsberg ebenso aus der Gedankenwelt Stefan Georges wie aus der Schelers diese Neugeburt der Hochscholastik vorzeichnet. Der Wandel der Zeiten ist hier blitzhell schaubar: vor Jahrzehnten der schroffe Gegensatz der katholischen Erneuerung der Scholastik und der außerkatholischen Kanterneuerung, — gegenwärtig die, vorab an den Auseinandersetzungen Troeltschs und Kracauers[1] aber auch an Arthur Lieberts krampfhaftem Versuch einer Kantrettung[2], spürbare Kantkrisis und das eigenartige Zusammentreffen der Thomasenzyklika Papst Pius' XI. mit der jüngsten Huldigung der ganz aus moderner und kantischer Fragestellung heraus geborenen Phänomenologie an denselben Thomas von Aquin. Dieser Sachlage gegenüber freuen wir uns auch besonders der Übereinstimmung mit der Thomasgedächtnisrede des Leiters des Innsbrucker Instituts für scholastische Philosophie, Albert Inauens, der auch seinerseits sich unsrer frühern Schelerkritik anschloß[3].

Gegenüber den verschiedenen Schelerbeurteilungen, die wir des nähern im Laufe unsrer Arbeit besprechen wollen, will nun unsre Untersuchung vorab auf das Wertsystem Schelers und den mit diesem verknüpften Liebesprimat zurückgreifen, um von hier aus eine Kritik der Religionsbegründung Schelers

---

[1] Troeltsch in ‚Der Historismus und seine Probleme (Tübingen 1922) 675—710. Kracauer in ‚Die Wissenschaftskrise' (Hochschulblatt der Frankf. Zeitung 1923, Nr. 179 und 217) sowie ‚Soziologie und Wissenschaft' 6 f. u. a.

[2] Die geistige Krisis der Gegenwart (Berlin 1923).

[3] Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin (Das neue Reich V [1923] 604 ff. 625 ff.).

zu unternehmen, eine Kritik aber, die gleichzeitig eine eigene Lösung der von Scheler aufgeworfenen Probleme versucht. Diese Lösung ist, wie sich zeigen wird, nur eine Weiterführung des vom Verfasser in seinen frühern Werken bereits eingeschlagenen Weges, sowohl seiner Rekonstruktion patristischer und vorab augustinischer Grundlegung des sittlich-religiösen Lebens in seinem ‚Himmelreich der Seele‘ (Freiburg 1922/23) wie derjenigen der Religionsbegründung J. H. Newmans in seinem mit Otto Karrer herausgegebenen Newmanwerk ‚J. H. Newman, Christentum‘ (Freiburg 1923).

Damit grenzt sich auch unsre Arbeit, wie wir hoffen, genügend klar ab gegen zwei Werke, von denen der Verfasser eine willkommene Ergänzung seiner eigenen Arbeit erhoffte: die angekündigte Schrift Jos. Geysers über ‚Augustin und die phänomenologische Religionsbegründung der Gegenwart‘, und die Schrift Mich. Wittmanns ‚Max Scheler als Ethiker‘, die gegen Ende des Druckes unsres Buches erschien. Wittmann[1] ist vor allem zu danken für die wertvolle Herausarbeitung der Kantbedingtheit Schelers: sowohl seine Ablehnung einer Zielethik wie einer Pflichtethik beruhe darauf, daß er Ziel und Pflicht nur im kantischen Sinne kenne und darum ablehne, während ihm die scholastische Formung teleologischer und Pflichtethik unbekannt sei (ebd. 13 ff. 54 ff.). In andern Punkten freilich vermögen wir Wittmann leider nicht zuzustimmen. Er scheint uns da Fragestellung und Methode Schelers in etwa mißzuverstehen.

So wäre betreffs der Kritik Wittmanns an Schelers Ablehnung einer Ziel- bzw. Pflichtethik darauf hinzuweisen, daß Scheler die Frage nach der letzten Formalität des Sittlichen stelle. Auf diese Frage aber antwortet auch die Scholastik weder mit dem Zielbegriff schlechthin noch mit dem Pflichtbegriff. Nicht mit dem Zielbegriff, weil es sich um ein der Natur des Menschen immanentes Ziel handelt, um Gott als spezifisches Ziel des Menschen, also letztlich, wie Thomas sagt, um die ‚bonitas‘ als „convenientia

[1] Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik (Düsseldorf 1923).

cum natura rationali', in welcher Begriffsbestimmung erst das Zielmoment eingeschlossen ist[1]. Noch weniger kann der Pflichtbegriff, auch nicht in der Form des göttlichen Gebotes, das letzte Formale des Sittlichen sein, weil sonst die kantische, der Wirklichkeit widersprechende Leugnung der Zweiheit von Pflicht und Rat die Folge wäre. Der scholastische Pflichtbegriff fällt vielmehr in seinem eigentlichen metaphysischen Wesen mit dem Geschöpfcharakter zusammen: jedes Seinswesen hat sein Seinsgesetz, das ‚Werde, der du bist' (das im Untermenschlichen notwendig, im Menschen frei vollzogen wird), das, insofern es seine innere Notwendigkeit im vorliegenden Sosein des Seinswesens hat, als ‚kategorischer Imperativ' bezeichnet werden mag, das aber, insofern das Seinswesen sein Dasein durch und in Gott hat und seinem Sosein nach ein Abbild Gottes ist, ‚göttliches Gebot' ist. Wittmann hat mithin Recht, wenn er Scheler gegenüber betont, daß dieser Pflicht-Gebotcharakter durch keinen freien ‚Einsichtscharakter' überwunden werden könne (ebd. 54 ff.). Aber (wie auch Wittmann schließlich zugesteht) es ist etwas ganz anderes, ob ein Mensch, wie Augustin sagt, in der Seelenhaltung des ‚Gesetzgehorsams' bleibt und damit sklavisch ‚unter dem Gesetz', oder ob er in der Seelenhaltung der ‚Liebe' wandelt und damit ‚im Gesetz' (In Ps. 1, 2). Die ‚sittliche Einsicht' in der Liebe ist wirklich eine höhere Stufe und, tiefer gesehen, jene Erkenntnisform des Sittlichen, die erst eigentlich dem objektiven Formalcharakter des Sittlichen entspricht, der nicht das ‚Sollen' ist, sondern das inhaltliche ‚Idealverhalten' der Vernunftnatur.

Wittmanns Erörterungen endlich über die Intentionalmethode Schelers und seinen Personalismus beruhen wohl auf Mißverständnissen, die sich freilich erst klären, wenn man in immanenter Kritik das Person-Liebe-System Schelers bloßlegt. Das aber lag nicht im Thema der Schrift Wittmanns.

Im Unterschied von Geyser (dessen Schrift uns bei Abschluß des Druckes noch nicht vorlag) und Wittmann war es uns in unsrer Schrift, dem Titel gemäß, vorab um die Untersuchung des konkreten religiösen Phänomens zu tun, um die Probleme, die der konkret-lebendige Weg des Menschen zu Gott und zur Offenbarungsreligion aufgibt. Der Verfasser hielt es für seine Pflicht, vor jeder kritischen Stellungnahme erst das religionsphilosophische System Schelers in seinen eigenen innern Zusammenhängen darzulegen und hier streng immanente Geschichtsmethode zur Geltung kommen zu lassen. Es war ihm um eine Deutung Schelers aus dessen eigenen phänomeno-

[1] Vgl. in unsrer Schrift S. 83—92.

logischen und wertphilosophischen Voraussetzungen zu tun, ebenso (im 4. Kapitel) aus der stark patristischen und vorab augustinischen Orientierung seiner theologischen Ideen heraus. So wurde von selbst ein Übergreifen in die Fragen sowohl der neueren Religionsphilosophie wie der Augustinusforschung nötig. Noch mehr aber zwang die nahe Verwandtschaft der Probleme Schelers mit denen J. H. Newmans zu eingehendem Rekurs auf dessen Lösungen. Daher trägt auch diese Schrift gleichzeitig den Namen des großen Kardinals, und wir ergriffen gern die Gelegenheit, unsre eigenen frühern Forschungen über ihn hier zu ergänzen und weiterzuführen.

Der Verfasser war sich der großen Verantwortung bewußt, die ein Eingreifen in so wichtige Fragen, wie es die von Max Scheler aufgerollten sind, mit sich bringt, einer Verantwortung, die um so größer ist, als weite Kreise nicht nur unsrer akademischen Jugend sondern auch des deutschen innerkatholischen und außerkatholischen Geisteslebens in Scheler den Führer über Kant hinaus in die Freiheit einer neuen Philosophie des Objekts sehen, — und nicht wenige ihm eine neue Einschätzungsweise katholischen Geistes verdanken, ja den Weg in die katholische Wahrheit selbst. Auf der andern Seite aber war die große Verwirrung zu beachten, die eine irrige Deutung Schelers gerade auch in innerkatholischen Kreisen verursacht hat. So war uns der Weg eines sorgfältigen Abwägens nach allen Seiten vorgezeichnet, um nicht durch unzeitgemäße Polemik oder gefährliche Empfehlung ‚dem Bruder Anstoß zu geben,‘ wie der hl. Paulus sagt. Bei allem Kampf für die Reinheit der Wahrheit mußte uns das ernste Wort Augustins vor Augen stehen: ‚Der Sieg der Wahrheit ist die Liebe.‘ Der Verfasser glaubt die von ihm hierin angestrebte Methode nicht besser wiedergeben zu können als mit den Worten des Gründers des Ordens, dem er selber angehört: ‚Es muß jeder gute Christ bereiter sein, die Auffassung des andern zum guten zu verstehen, als sie zu verurteilen. Kann er sie nicht

zum guten verstehen, so forsche er nach, wie der andere es denn verstehe, und wenn dieser wirklich etwas Irriges in ihr meint, so suche er ihn in Liebe aufzuklären' (Vorbemerkung der ,Exercitia spiritualia').

Bei beendeter Drucklegung kamen uns noch zwei Arbeiten zu, die in enger Beziehung zu dieser Schrift stehen: W. Schmidt S. V. D., Menschheitswege zum Gotterkennen (Kempten 1923), und J. Geiselmann, Das Irrationale Ottos im Lichte des katholischen Glaubensbegriffes (Tübinger Theol. Quartalschr. 1923, 51—75). Bei P. Schmidts Buch freuen wir uns der wichtigen ethnologischen Ergänzungen zu unsrer Theorie des konkreten Weges zu Gott (52 ff. seines Buches) sowie der Übereinstimmung in Bezug auf die konkrete Gotteserkenntnis als ,Gesamtakt' des Menschen (ebd. 155 ff. 164 ff.). Geiselmanns Abhandlung, die uns dieselbe Freude der Übereinstimmung bot, ergänzt in verschiedenen Punkten unsre eigenen Ausführungen über Otto.

Zum Schluß obliegt uns die angenehme Pflicht des Dankes, vorab an Father Francis Bacchus, den zweiten Nachfolger Newmans als Superior des Birmingham-Oratory. Es war für den Verfasser der schönste Erfolg seines Newmanwerkes, eine Freundschaft ständigen Zusammenarbeitens mit ihm, dem ausgezeichneten Kenner der Werke und Zeitgeschichte Newmans, gewonnen zu haben. Seiner Güte verdankt der Verfasser auch wichtige einschlägige Literatur, die ihm unter den heutigen Umständen sonst unzugänglich geblieben wäre. Endlich gebührt der Dank des Verfassers dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Leitung der Münchener Universitätsbibliothek und Staatsbibliothek.

München, Juni 1923.

Erich Przywara.

Abkürzungen der hauptsächlich angeführten Schriften Schelers.

Sy = ‚Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle‘ usw. (Halle 1913). Zweite vermehrte Auflage unter dem Titel ‚Wesen und Formen der Sympathie‘ (‚Die Sinngesetze des emotionalen Lebens‘ I, Bonn 1923.) Diese letzte Auflage wird durchgängig angeführt.

Sy² = Stellen, die in der ersten Auflage des Buches nicht enthalten sind, sondern erst in der zweiten.

M = ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‘ (Halle 1913—1916).

UW = ‚Abhandlungen und Aufsätze‘. Zwei Bände. (Leipzig 1915.) Zweite, durchgesehene Auflage unter dem Titel ‚Vom Umsturz der Werte‘ (Leipzig 1919). Diese letzte Auflage wird durchgehends angeführt.

E = ‚Vom Ewigen im Menschen.‘ Erster Band: ‚Religiöse Erneuerung‘ (Leipzig 1921).

SW I = Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Erster Band: Moralia. (Leipzig 1923.) Nr. 3, 5 und 6 erweiterter Neudruck von ‚Krieg und Aufbau‘ Nr. 2, 8 und 9.

INHALT.

EINLEITUNG.

ZWISCHEN SCHOLASTIK UND MODERNE.

Unter geistesgeschichtlicher Betrachtung wird man wohl sagen müssen, daß Max Schelers Grundlegung der Religion einen ähnlichen Wendepunkt in der deutschen Religionsphilosophie und Religionspsychologie bedeute wie Husserls Schriften in der Erkenntnistheorie und Logik [1]. Für die ganz in Kant eingefangene und befangene heutige Philosophie mußte es in beiden Fällen eine in einem gewissen wahren Sinne ‚kopernikanische Wendung' bedeuten, wenn Husserl und Scheler statt der üblichen Orientierung vom Subjekt her nun durchgehend die Orientierung vom Objekt her vollzogen [2]. Denn das bedeutete in Erkenntnistheorie und Logik das Aufgeben einer Verankerung der Gültigkeiten, sei es in einem transzendentalen Bewußtsein (Apriorismus), sei es in einem empirischen Bewußtsein (Psychologismus), und machte dieses Bewußtsein wieder prinzipiell zum ‚Empfänger', nicht zum ‚Schöpfer'. In Ethik und Religion aber bricht damit die letzte Grundlegung beider in den ethischen bzw. religiösen Betätigungen des Subjekts, sei es, daß die transzendental ‚sein sollende' (Kant), sei es, daß die empirische individuale (Simmel) oder soziale (Spencer, Wundt usw.) Betätigung des Menschen genommen wird. Es ersteht ein objektives Reich sowohl der ‚Wahrheiten' und ‚Wesenheiten' wie des Sittlichen und Religiösen.

---

[1] Logische Untersuchungen [2] (Halle 1913 –1921). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Halle 1913).

[2] Vgl. Otto Gründler, Die Bedeutung der Phänomenologie für das Geistesleben (Hochland XIX [1921 I] 72 77); Peter Wust, Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt (Hochland XIX [1922 II] 679 ff.); Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Ges. Schr. III [Tübingen 1922] 596 ff.).

Geistesgeschichtlich gesehen scheint sich also eine Umkehrung der Kantischen Umkehrung zu vollziehen, und damit — eine Rückkehr zur Scholastik, wenigstens zu ihrer wesentlichen Einstellung.

Diese Stellung der Phänomenologie ist aber nicht ohne historische Verknüpfung, als ob Husserl und Scheler wie zwei erratische Blöcke in der heutigen Philosophie stünden. Husserl selbst ist Schüler Franz Brentanos, in dem scholastische und aristotelische Traditionen weiterlebten. Bei Scheler spielen die Einflüsse Euckens, Brentanos und Husserls selbst gerade für seine Hauptpositionen eine wichtige Rolle. Eucken ist in seiner ersten Periode stark von Trendelenburg beeinflußt, also von Aristotelismus, und man wird vielleicht auch seinen späteren Begriff des ‚Geisteslebens' (in der Hauptsache) als platonischen ‚Teilnahme'-Gedanken auffassen dürfen; dieser Teilnahme-Gedanke aber ist, wie wir immer mehr sehen werden, ein Grundelement Schelerschen Denkens, und man wird in der Fassung von Mensch, Menschheit und Welt als letztlich ‚eins' und ‚einheitlich' ‚in' Gott wohl den Einfluß des Euckenschen ‚Geisteslebens' als eines irgendwie transzendenten und doch Formalelementes der Menschennatur nicht verkennen können. Mit Brentano aber verbindet Scheler sowohl die Ablehnung einer Ableitung des ‚Wertes' vom ‚Sein' wie die Lehre von Liebe und Haß. So geht in der Tat die Erscheinung der Phänomenologie nicht undeutlich auf scholastisch-aristotelische Quellen zurück, und merkwürdigerweise auf dieselben, die für einen der bedeutendsten Vertreter des neueren deutschen Aristotelismus entscheidend waren: Georg v. Hertling, der Trendelenburg und Brentano als Führer seiner philosophischen Frühzeit nennt — was ein Fingerzeig der Geschichte sein könnte, auf welche Weise Phänomenologie und überlieferte christliche Philosophie sich auseinanderzusetzen hätten [1].

Jedenfalls stellen Husserl und Scheler sich bewußt Kant entgegen, und vorab Scheler erklärt in der Vorrede zu Otto Gründlers ‚Elementen zu einer Religionsphilosophie' (Kempten 1922): „Diese [die phänom. Richtung] hat ... mit den Grundsätzen der überlieferten christlichen Philosophie eine tiefere Verwandtschaft als irgend eine moderne philosophische Schule seit Cartesius." Auf der andern Seite aber steht bei Husserl der prinzipielle erkenntnistheoretische Idealismus und bei Scheler die Ablehnung dessen, was er ‚Thomismus' nennt. Wie wir

[1] Vgl. Oskar Kraus, Franz Brentano (München 1919), wo Husserl selbst über seine Beziehungen zu Brentano spricht. Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (München 1921, ed. Kraus). Georg v. Hertling, Erinnerungen aus meinem Leben I (Kempten 1919).

also bei Husserl eine Art Mittelstellung zwischen Scholastik und moderner Philosophie haben[1], so scheint auch Schelers Standpunkt (soweit von einem ‚einheitlichen' die Rede sein mag) zwischen Scholastik und Moderne zu liegen, wie er selbst es in der Einleitung zum ‚Ewigen im Menschen', nach einer Seite wenigstens, darstellt: ‚... weder auf dem Boden der Philosophie des Thomas Aquinas noch auf dem Boden der durch Kant eingeleiteten philosophischen Periode.'

So nimmt Scheler auf der einen Seite dieselbe ablehnende Haltung gegenüber den landläufigen Systemen ein wie auch die Scholastik. Er verwirft in der Ethik allen Kantianismus wie auch allen ethischen Nominalismus wie auch alle Evolutionsethik eines Spencer und Darwin: ‚gut' und ‚böse' sind objektiv gültige Einsichtigkeiten (M 214 ff. 169 ff. 283 ff.). Seine Religionsauffassung grenzt er scharf ab gegen die Kantische

[1] Paul Natorp spricht (vom Standpunkt der Marburger) von einer Art inkonsequenten Platonismus bzw. Kantianismus bei Husserl (Logos VII [1917/18] 224 ff.): „Vorerst ... scheint es, daß er zwar bis zum Eidos Platos vorgedrungen, aber auf der ersten Stufe des Platonismus, der der starren, unbeweglich ‚im Sein dastehenden' Eide stehen geblieben ist, den letzten Schritt Platos, der erst der größte und eigenste war: die Eide in Bewegung zu bringen, sie in die letzte Kontinuität des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat." ‚Reine Subjektivität' und ‚reine Objektivität' als ‚zwei Seiten' des einen Bewußtseins: das scheint Natorp die für Husserl und seinen eigenen (transzendental-idealistischen) Standpunkt gemeinsame Lösung zu sein. Aus ähnlichen Gedanken subsumiert Ernst Troeltsch (Historismus 596) die Husserl-Schule unter den Neukantianismus schlechthin: Husserls Standpunkt sei ein Rückgang auf die Cartesianische Bewußtseinsanalyse und Verharren bei der Kantischen Apriorität, nur daß dieses Apriori Formales und Inhaltliches umschließe. Ein verwandtes Bild von Husserl als letztlich Kantianer (nur daß bei ihm nicht das transzendentale Subjekt, sondern das transzendentale Objekt Träger des Apriori ist) gewinnt man aus Edith Landmann, Die Transzendenz des Erkennens (Berlin 1923), die natürlich (vom Standpunkt der George-Schule aus) Gegnerin ist. Jos. Geyser (Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1916) endlich kennzeichnet Husserls System (vom Standpunkt des kritischen Realismus aus) als ‚originelle Verknüpfung von platonisierendem Aristotelismus und Cartesianismus'. Robert Winkler dagegen (Phänomenologie und Religion [Tübingen 1921] 73 ff.) spricht von inkonsequenter Phänomenologie.

Bekämpfung der Gottesbeweise, wobei er ausdrücklich gegen Kant das Kausalprinzip als ‚allgültiges, einsichtiges, seinsgültiges Prinzip' bezeichnet (E 579), und lehnt seine ‚sittliche Religion' ab (E 628 ff.). Ebenso scharf ist die Abgrenzung gegenüber aller Gefühlstheologie, Subjektivismus und Bedürfnistheologie; ‚jede Wunsch- und Bedürfnistheologie' ist ihm ‚so ganz widersinnig' (E 524), und energisch bekämpft er Schleiermacher (E 596)[1]. Endlich wendet er sich gegen alle modernen religionspsychologischen Theorien über ‚Entstehung' der Religion (E 76 364 ff. 590 ff. usw.). Mit einem Wort — Scheler hält mit der Scholastik unbedingt fest sowohl an der objektiven Gültigkeit wie an der Unableitbarkeit der ethischen und religiösen Grundprinzipien. Sittlichkeit und Religion sind weder vom einzelnen Ich noch von allgemeinmenschlichen Trieben und Instinkten wesensabhängig; sie sind weder Höchstausdruck subjektiven Lebens und Erlebens (Simmel) noch Funktionen biologischer oder kultureller Gesamtbeziehungen (Spencer, Wundt).

Auf der andern Seite aber will er in der Ethik nichts wissen von einer Gründung der sittlichen Ordnung auf den Zweck- und Zielgedanken (M 3 ff.) oder auf vernunftgültige ‚Bedeutungen' (M 165 ff.) und lehnt in der Religionsbegründung einen metaphysischen Unterbau der Religion ab, wenngleich die Tatsachen des Verhältnisses zu Gott a u c h metaphysisch beweisbar seien

[1] Die moderne Religionsphilosophie vollzieht überhaupt eine volle Abkehr sowohl von aller Religion als ‚Bedürfnis' oder ‚Postulat', als auch von Schleiermachers ‚Abhängigkeitsgefühl'. Hier bilden Rud. Otto (Das Heilige[5] ‚Breslau 1920, 9 ff. 22 ff.), Heinrich Scholz (Religionsphilosophie [Berlin 1921] 132 ff. 148 ff. 157 ff.), Karl Barth (Der Römerbrief[3] [München 1923] 11 ff. 23 34 96 112 usw.), Fr. Gogarten (Die religiöse Entscheidung, Jena 1921, 55 ff.; ders., Von Glauben und Offenbarung [Jena 1923] 45 ff. 69 ff.), Ed. Thurneysen (Dostojewski [München 1921] 15 ff. 23 ff. 28 ff. 46 ff.) in Wahrheit e i n e Front. Auch Ernst Troeltschs Ringen nach einem ‚religiösen Apriori' geht im Grunde auf das Gleiche (Ges. Schriften II [Tübingen 1913] 754 ff. u. a.). Vgl. des Verfassers Abhandlung ‚Gott in uns oder Gott über uns?' in den Stimmen der Zeit CV (1923 II), ebenso S. Kracauer, Die Wissenschaftskrise (Hochschulblatt der ‚Frankf. Zeitung' 1923, Nr. 179 u. 217).

(E 349 ff. usw.). Diese Stellungnahme hat dann eine Art Formel darin, daß beide Werke (M und E) sowohl wie auch vor allem der Schlußaufsatz von ‚Krieg und Aufbau' (Leipzig 1916; jetzt SW I 110 ff.) eine Wiederbelebung Augustins gegenüber Aristoteles und Thomas als eine Art Programm aufstellen.

Von diesem Tatbestand aus werden wir unsre Fragen zu stellen haben, die im Grunde genommen in eine sich knüpfen: Wie kommt es, daß Scheler gleichzeitig dieselben Systeme ablehnt wie die Scholastik und danach ihr wesensverwandt sein müßte, — und doch gleichzeitig derselben Scholastik seinen eigenen Standpunkt entgegenzustellen scheint — wenn auch manche Ausdrücke des ‚Ewigen im Menschen' mehr der Schöpferfreude des Neufinders entstammen als kämpferischer Einstellung?

Aus dieser Fragestellung schon ergibt sich uns die Notwendigkeit, das gesamte Schrifttum Schelers in unsre Untersuchung einzubeziehen und vorab sein letztes Werk ‚Das Ewige im Menschen' aus seinem bisher einzigen systematischen Hauptwerk, der ‚Materialen Wertethik', heraus zu verstehen und zu deuten, wenngleich immer wieder zu prüfen sein wird, inwieweit ‚Das Ewige im Menschen' nicht in manchen Punkten eine Weiterentwicklung dieses Hauptwerkes ist. Da aber ‚Das Ewige im Menschen' noch n i c h t die eigentliche Religionsphänomenologie Schelers ist (vgl. ebd. 3 f.), so haftet unsren nun folgenden Ausführungen notwendig eine gewisse Bedingtheit an: wir können Schelers Religionsphänomenologie nur darstellen und beurteilen, insoweit sie aus dem gegenseitigen Verhältnis von ‚Materiale Wertethik' und ‚Ewiges im Menschen' ersichtlich sein mag. Die Ergebnisse werden darum in manchen Punkten mehr eine Frage sein müssen als eine Behauptung. Es wird schon darum unser Bestreben sein, vor allem Grundfrage und Grundrichtung des Schelerschen Systems herauszustellen, ohne uns auf einzelne Teile desselben näher einzulassen.

ERSTES KAPITEL.

METHODISCHER AUSGANGSPUNKT UND DURCHBLICK DURCH DAS GANZE.

Max Schelers Erstlingsschriften ‚Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien'[1] und ‚Die transzendentale und die psychologische Methode'[2] geben, wenngleich noch ganz eingehüllt in die Euckensche Auffassungsweise, bereits die zwei Komponenten seiner beiden Hauptwerke.

Die erste Schrift ist ganz auf den Nachweis gestellt, daß die ethischen Grundprinzipien sich logisch-mathematisch weder ableiten noch anwenden ließen: das ‚verum' und ‚bonum' ist voneinander unableitbar (95 100 ff. usw.). Da das ‚bonum' schon hier auch das ‚Heilsgut' umfaßt (vgl. 16—22), so ist sowohl die These der ‚Materialen Wertethik' von der ethischen Einsicht als ‚Werterfassung im Fühlen' wie die des ‚Ewigen im Menschen' vom Religiösen als ursprünglich ‚Wertfühlen des Heiligen in der vorausgehenden Gottesliebe' eingeleitet. Gleichzeitig betont aber schon die Dissertation, daß die ‚Werte' unbedingt etwas Objektives seien, nicht einfach Ausdruck subjektiven Lust=Unlustzustandes, sondern objektiv wie das Gesetz der Schwere, das als objektiv bestehend erkannt, nicht durch das Erkennen konstituiert wird: ‚Objektiv heißt nur, unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen, und insofern wird Wert nicht minder objektiv gedacht als Sein' (84). Endlich ist diese Schrift auch insofern ‚Vorläufer', als schon

[1] Jena 1899 (Doktordissertation).
[2] Leipzig 1900 (Neuauflage 1922).

hier für die Begründung der Ethik auf ‚Werterfassung im Fühlen' derselbe Gedanke angeführt ist, den ‚Das Ewige im Menschen' für ein ‚Glauben' als religiöse Grundhaltung anführt, daß nämlich die praktische Sicherheit des sittlichen Handelns, wie im ‚Ewigen im Menschen' die absolute Sicherheit der religiösen Haltung, sich nicht als logische Folge von Erkenntnissen ableiten lasse, da auf diesem Wege entweder nur Wahrscheinlichkeiten sich erreichen ließen oder doch eine wahre Sicherheit so langsam und spät, daß das praktische Handeln gehemmt werde (Dissert. 95 ff., in E 358).

Die zweite Schrift sodann, ‚Die transzendentale und psychologische Methode', ist sozusagen das erste Auftauchen der ‚phänomenologischen' Methode, da Scheler in ihr sowohl der transzendentalen Methode Kants als auch der psychologischen Methode empirischer Richtungen absagt und als siebte These seiner ‚noologischen' Methode aufstellt: ‚Ein „Gelten", das nicht das „Gelten" irgend eines Wirklichen wäre, ist undenkbar' (180). Im übrigen werden auch in dieser Schrift die Aufstellungen der Dissertation wiederholt.

In den beiden Aufsätzen ‚Über Selbsttäuschungen' und ‚Über Ressentiment und moralisches Werturteil'[1] sowie den in den zwei Bänden der ‚Abhandlungen und Aufsätze'[2] gesammelten Arbeiten, endlich in dem Buch über ‚Sympathiegefühle usw.'[3] tritt dann klar die phänomenologische Methode in den Vordergrund, und die These von der Unableitbarkeit des ‚bonum' aus dem ‚verum' findet durch sie ihren konsequenten Ausbau. Da Scheler das Axiom der Scholastik ‚nihil est in intellectu quod

---

[1] Zeitschrift f. Pathopsychol. 1912, 87—163 268—358. Der erste Aufsatz ist eine erste Fassung der Darstellungen von Sy sowie teilweise von M. 429 ff., der zweite eine erste Fassung von UW I, Nr. 2.

[2] Leipzig 1915; jetzt ‚Vom Umsturz der Werte' (Leipzig 1919).

[3] Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß (Halle 1913); jetzt vermehrte zweite Auflage unter dem Titel ‚Wesen und Formen der Sympathie' (Bonn 1923), als I. Band der ‚Sinngesetze des emotionalen Lebens'.

non fuerit in sensu' und das andere ,omne ens est bonum' im Sinne einer inneren Abhängigkeit voneinander faßt, so ergibt sich seine Leugnung beider in diesem Sinne (E 540 289 638). Statt des ersten tritt die unmittelbare ,Wesensschau' der Wesensverhalte und Wesenszusammenhänge, statt des zweiten der Satz von der Realidentität von Sein und Wert bei gleichzeitiger Unabhängigkeit in der ,Intention', welcher Satz in Gott seinen letzten Grund hat, indem derselbe Gott in der ,Intention' der Metaphysik das ,ens a se' ist und in der ,Intention' der Religion das ,summum bonum': zwei ,entia intentionalia', die ein ,ens reale' sind (E 335 ff. usw.), so daß erst die ,Zusammenschau' des ,intentionalen' Gottes der Metaphysik und des ,intentionalen' Gottes der ,Religion' den ,adäquatesten Gottesbesitz, die maximalste Teilnahme unsres Seins an seinem Sein' (E 341) ergibt. Das ganze so sich aufbauende System findet dann seinen dritten Pfeiler in der Lehre vom Primat des Werterfassens vor dem Seinserfassen, der dann seinerseits, da die höchsten Werte nur in der ,Liebe' aufblitzen, im Primat der Liebe vor der Erkenntnis wurzelt (vgl. den letzten Aufsatz in ,Aufbau und Krieg')[1].

Aus diesen Grundlagen ergeben sich fast alle Hauptlehren Schelers, die hier für uns in Betracht kommen, vorab jedoch die Lehre vom ursprünglichen Wertcharakter des Ethischen und Religiösen. Aller rationalen Ethik und aller Religionsphilosophie geht ,unmittelbare Werterfassung' (des ,bonum' als ,sittlich gut' und als ,heilig' oder ,Heil') voraus; diese erst bildet die Grundlage für alle Erkenntnissätze über die Gegenstände beider Gebiete: die ,Unmittelbarkeit' der sittlichen und religiösen Einsicht ist die Unmittelbarkeit der ,Liebe', und nur unter Voraussetzung der in ihr aufblitzenden ,Werterfassung' vermag Ethik und Metaphysik das ,Sein' zu erkennen. Es folgt also die Abhängigkeit der Ethik von der Liebeserfassung

---

[1] Leipzig 1915; jetzt SW I 110 ff.

des ‚Guten' und die Abhängigkeit der Metaphysik von der Religion als der Liebeserfassung des ‚Heiligen'. Da nun nach Schelers Axiomen Personwerte höher sind als Sachwerte, so müssen die sittlichen und religiösen Werte als die höchsten Werte auch wesentlich Personwerte sein. Daraus ergibt sich Schelers Lehre, daß alle Liebeserfassung des Sittlich-Guten wesentlich Liebeserfassung von ‚Wertpersontypen' sei, Liebeserfassung eines sittlichen Personideals, so daß alles ursprüngliche sittliche Verhalten ‚Nachfolge' ist, und entsprechend im Religiösen, daß Religion Liebeserfassung des Heiligen als der ‚heiligen Person' sei, gläubige Gegenliebe zur sich-schenkenden Liebe der in dieser Liebe ‚sich offenbarenden' Person, woraus sich (auf Grund des oben Gesagten) ergibt, daß Metaphysik die Person Gottes nur auf Grund dieser religiösen Liebeserfassung erfassen könne[1].

Schon aus dieser flüchtigen, schematischen Durchschau erhellt in etwa die innere geistige Richtung des Schelerschen Systems. Es geht aus von der eigensten Fragestellung der modernen Philosophie, die seit Kant das Ethische und Religiöse der emotionalen Sphäre (im weitesten Sinne) zuweist, weil sie das Denken auf das rein mathematisch-analytische und rein reflexive einschränkt. Aber während die sonstigen Vertreter dieser Philosophie damit alles Ethische und Religiöse in der Immanenz des Subjektiven einschließen und abschließen, dringt Scheler ins Objektive vor und wird so in gewissem Ausmaß der Vollender des Befreiungswerkes Husserls (wozu neuestens noch Nikolai Hartmann und Edith Landmann kommen). Scheler bedeutet also mit seiner Lehre vom Erfassen objektiver Werte die höchste Annäherung der modernen Philosophie an den grundsätzlichen Objektivismus der überlieferten christlichen Philosophie, und aus dieser ganz eigenen Richtung wird es auch

---

[1] Das dürfte wohl der letzte Sinn der Lehre Schelers von der ‚Unerkennbarkeit' der Person sein. Vgl. des näheren 1. Kap., § 2, Nr. 2 sowie 2. Kap., § 2, Nr. 2.

verständlich, wie sie in erstaunlichem Ausmaß eine ‚Führerin zur Kirche' werden konnte.

Damit aber ist uns in verschärftem Maße die Frage nach dem wirklichen Geltungswert des Schelerschen Werkes gestellt: Sind die beiden Komponenten, die Wertlehre und die Phänomenologie, eigentlich miteinander vereinbar? Ist ein Objektivismus des Ethischen und Religiösen innerhalb der Wertlehre möglich, ohne daß eines der beiden konsequent aufgelöst wird? Und wie verhält sich der Schelersche Objektivismus zum Objektivismus der überlieferten christlichen Auffassungsweise?

In der Beantwortung dieser Fragen wollen wir uns mit Absicht nur an die positiven Aufstellungen des Systems Schelers selbst halten, ohne auf seine Auseinandersetzungen mit der Scholastik einzugehen. Es ist ja auch sonst dem schöpferischen Denker schwer gegeben, andern Denkrichtungen in echt historischer Einstellung gerecht zu werden. Daß dieses Gesetz bei Scheler eine besondere Anwendung findet, dürfte wohl an dem heißen Atem seines Denkens liegen, das mitunter fast in Prophetenhaltung sich gibt und dieser Eigenart nicht zuletzt seine starke Werbekraft danken mag. Wir denken in drei Stufen die Schelersche Religionsbegründung zu entwickeln, indem wir 1. die phänomenologische Grundlage und die transsubjektive Wirklichkeit der religiösen Gegenstände behandeln, 2. die Werterfassung und die Grundlegung des Religiösen, 3. die Frage nach dem Verhältnis von Vernunftwahrheit und Offenbarung, Natur und Übernatur.

ZWEITES KAPITEL.

PHÄNOMENOLOGIE UND WIRKLICHKEIT.

§ 1. Wesenheit und Wesensschau.

Wenn man die verschiedenen Kennzeichnungen, die Scheler in seinen Werken von der Phänomenologie, wie er sie auffaßt, gibt, zusammennimmt, so zeigt sich: Die Phänomenologie steht

sozusagen in der Mitte zwischen der Methode der Scholastik und einer im Subjekt verhafteten Philosophie.

Gemeinsam mit der Scholastik ist ihr die Betonung des Wesenhaften und Objektivgültigen. Dieses Objektivgültige fällt aber nicht mit dem Allgemeingültigen zusammen und ebenso nicht mit dem rein Formalen; es ist vielmehr ein Apriori, das sowohl individualgültig wie allgemeingültig (M 43 70 279 331 usw.), formal wie material (M 48 usw.) sein kann. In der ersten Bestimmung bedeutet Scheler eigentlich eine Weiterführung Suarezianischer Gedanken, da Suarez das Individuum metaphysisch nicht konstituiert werden läßt durch die Begrenzung der thomistisch-universalen Form durch die Materie, sondern ihm positiven Selbstwert zuschreibt, so daß es folgerichtig ‚possibilia individualia' gibt, mithin ‚Individualgültiges' (vgl. Sy 88/89, 143—146). Die zweite Bestimmung richtet sich mit der Scholastik gegen Kant, indem sie auch inhaltliche, objektive Gültigkeiten aufstellt, die nach Kants System unmöglich sind, da jeder ‚Inhalt' der sinnlichen Erfahrung entstammt, die in sich nicht ‚Gültigkeit' hat, sondern nur ‚Zufälligkeit' [1].

Aber in beiden Aufstellungen unterscheidet sich Schelers Phänomenologie doch wieder von der Scholastik **und** von Kant. Das ‚Objektivgültige' ist ihm ein geistiger Anschauungsinhalt [2]; es ist nicht ein Abstrahiertes aus Sinnesinhalten (M 398), sondern ein ursprüngliches, das aufblitzt im Absehen von allem Empirischen, also nicht geschaut wird **im** Empirischen, sondern **in sich** im **Absehen** vom Empirischen. Das Objektivgültige

[1] Vgl. hierzu Jonas Cohn, Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik (Logos VII [1917/18] 91 ff.).

[2] Hier dürfte Scheler sich in etwa mit der Friesschen Deutung der Antinomien treffen, wenigstens in der Form, wie Rud. Otto (Kantisch-Friessche Religionsphilosophie [Tübingen 1909] 33 ff. 50 ff. usw.) sie faßt; der Unterschied freilich bleibt sehr scharf der, daß Otto das Negative aller rationalen Gotteserkenntnis stark betont (Kantisch-Friessche Rel.-Phil. 82 ff. 140; Das Heilige 49 ff. usw.).

ist ferner nicht ursprünglich das ‚Notwendige', d. h. etwas, ‚das bei allem Leugnen nicht weggeleugnet werden kann', also etwas negativ Erkanntes, sondern ursprünglich ein positiv als Tatsache Erschautes, das erst sekundär, weil es so und so objektiv ist, auch nicht sein Gegenteil sein kann (M 71 81 usw.). Alle Negationen bei seinem Auffinden haben nur den Sinn, das wegzuräumen, was nicht zu seinem Wesen gehört, damit das ‚Wesen' in sich aufleuchte; alle Negierung hat nur Zeigefunktion auf das Positive (vgl. u. a. M 45).

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß Schelers Phänomenologie durchaus auf das ‚Wesen' und das ‚Objektive' im Sinne der ‚philosophia perennis' geht. Der Unterschied besteht, wie es scheint, vielmehr darin, daß sie die Methode, die nach der Neuscholastik (vgl. z. B. Geyser) nur für die letzten Prinzipien der Logik in gewissem Sinne angängig ist, z. B. für den Satz vom Widerspruch, auf alles ausdehnt, was ‚wesenhaft' genannt werden kann.

Scheler und vorab Gründler [1] stellen den Gegensatz zur Scholastik so dar, als ob die Scholastik von den Sinnesdata einen ‚Schluß' auf die Wesenheiten vollziehe, während die Phänomenologie vor alles Schlußverfahren (das nur das nähere ‚Sosein' der ‚erschauten' Wesenheit auseinanderlegen könne) eine ‚unmittelbare' Anschauung der Wesenheit setze. Gründler begründet dann den Standpunkt der Phänomenologie u. a. auch damit, daß ‚alles begriffliche Erkennen ... unbewiesene Sätze' voraussetze; ‚jeder Beweis hat seine Prämissen, jede deduktive Wissenschaft ihre Axiome, welche selbst nicht beweisbar, sondern nur anschaulich faßbar sind' (S. 5 u. a.). Hier zeigt sich ein großes Mißverständnis. Die Scholastik lehrt weder, daß die Wesenheiten durch ‚Schlußverfahren' gefunden würden, noch leugnet sie, daß alles begriffliche Erkennen usw. letzte logische Voraussetzungen habe, die einfach hingenommen werden müssen, ohne direkt bewiesen werden zu können. Diese beiden Fragen haben aber gar nichts miteinander zu tun. Denn das Verhältnis der konkreten Gegebenheiten zu ihren Wesenheiten ist ein Verhältnis des ‚Ausgestaltetseins', während das Verhältnis wissenschaftlicher Sätze zum Satz vom Widerspruch oder zum Identitätssatz ein Verhältnis des ‚Vorausgesetztseins' ist. In diesem letzten Fall

[1] Elemente zu einer Religionsphilosophie usw. (Kempten 1922). Vgl. meine eingehende Besprechung des Werkes in den Stimmen der Zeit CIV (1922 I) 447—449.

mag man gewiß insofern von ‚Anschauung‘ reden, als diese ‚ultima principia‘, wie die Scholastik sie nennt, eben etwas schlechthin ‚Gegebenes‘ sind. Doch erst die Frage nach der Art dieses Gegebenseins, das als ‚Gegebensein‘ sein Gegenstück im ‚direkt bewiesen werden‘ hat, führt an den eigentlichen Fragepunkt zwischen Scholastik und Phänomenologie und an den Fragepunkt, der auch im ersten Fall der ‚Wesenheiten‘ überhaupt vorliegt, nämlich: Ist das ‚Prinzip‘ des Widerspruchs im Unterschied vom konkreten Dasein z. B. dieses Steines (der durch dieses konkrete Dasein und Nichtnichtdasein das Prinzip des Widerspruchs in ‚konkreter Darstellung‘ ist), die ‚Wesenheit‘ des Baumes im Unterschied von dieser konkreten Buche oder die ‚Wesenheit‘ der Buche im Unterschied von dieser konkreten Buche etwas inhaltlich Anschauliches oder Abstraktes?

Anschauung oder Abstraktion als Formen des Gegebenseins der in sich inhaltlichen Wesenheiten, — das ist allein die Frage, die zwischen Phänomenologie und Scholastik Sinn hat, und auf die alle Theorien von ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Mittelbarkeit‘ bei den Phänomenologen auch letztlich sich zurückführen [1]. Es handelt sich also nicht um eine positive Inhaltlichkeit der ‚Wesenheiten in sich‘, sondern um ein positives anschauliches Erkanntwerden dieser in sich positiv inhaltlichen Wesenheiten. Eine positive Inhaltlichkeit der ‚Wesenheiten in sich‘ lehrt auch die Scholastik durchaus; denn ihr ‚conceptus negativus‘ alles Übersinnlichen und Geistigen besagt nicht ein Negativsein der Erkenntnisinhalte, sondern ein Negativsein der Erkenntnisform, insofern die Begriffe vom Geistigen auf dem Wege der via negationis oder remotionis am Sinnlich-Anschaulichen zustandekommen. Ein eigener Standpunkt der Phänomenologie diesem Standpunkt gegenüber hat also nur dann Sinn, wenn sie statt dieser aristotelischen Abstraktion (als Erkenntnis-weise) die platonische Ideenschau setzt, die dann freilich bei ihr, im Gegensatz zu Plato, sich nicht auf Realobjekte, sondern nur (wie wir in § 2 sehen werden) auf Intentionalobjekte richtet und so sich umformt in das (zweite) Grundprinzip der Phänomenologie: das Prinzip vom Vorzeichnungs-Erfüllungs-Verhältnis zwischen Akthaltung und Intentionalobjekt.

Schelers Methode bedeutet wohl den stärksten Gegensatz sowohl zu einem scholastischen Abstraktionstypus wie zur Induktionsmethode der Neuzeit, die beide ein Finden des ‚Wesens‘ nur durch positive Arbeit am Empirischen kennen; entsprechend ist dann auch der Gegensatz in der Lehre vom Verhältnis von Geist und Sinnesfähigkeit, wo Scheler ebenso einen

[1] Es ist eigenartig, wie z. B. Gründler im Bestreben, die Wesensschau verständlich zu machen, doch wieder zum alten Ausdruck des ‚Abstrahierens‘ greift und von einem ‚gleichsam durch die sinnliche Anschauung ... hindurch ... anschaulich erfassen‘ redet (S. 6).

durchaus platonisch-augustinischen Standpunkt einnimmt, indem nach ihm alle Sinnesfunktion nur ein Aufteilen und Seligieren des ursprünglich geistig Erschauten bedeutet (vgl. Zeitschrift f. Pathopsych. 1912, 105 138 143; M 429 ff. usw.). Es ist in dieser Beziehung reizvoll, seine zuversichtliche Sprache von ‚Wesen' und ‚Wesensschau' mit den vorsichtigen, fast skeptischen Sätzen v. Hertlings in seiner ‚Metaphysik' zu vergleichen [1]. Schelers Philosophie bedeutet hier gegenüber der beruhigten Altershaltung unsrer heutigen Induktionsmethoden die jugendfrische Prometheusgeste platonischer Zuversicht. Und diese Zuversicht zum Objektiven und Wesenhaften ist wohl auch wieder der innere Grund sowohl ihrer starken Werbekraft bei unsrer Jugend wie auch ihres Führeramtes zur Kirche, die ja gerade als die Institution des Objektiven im modernen Geistesleben gilt, einst deswegen abgelehnt und heute ebendeswegen gerade, wie es scheint, gesucht.

Es wäre also — und das ist ein wichtiges erstes Ergebnis — ganz verfehlt, Scheler irgendwie als Subjektivisten zu fassen und unter diesem Behuf ihn mit Kant in Verbindung bringen zu wollen. Das hieße ihn vollständig mißverstehen. Denn gerade im Gegensatz zu Kant liegt eine Grundkraft seiner ganzen Philosophie; sowohl die ‚Materiale Wertethik' wie das ‚Ewige im Menschen' sind eine durchgehende Ablehnung und schneidende Widerlegung der Kantischen Reduzierung alles Apriori auf das transzendentale Subjekt. Es ist der Fundamentalsatz aller Phänomenologie nach Scheler, daß ‚Sein' und ‚Erkenntnis' wesenhaft auf einander gerichtet sind: Sein ist nicht Erkennen (der idealistische Standpunkt: ‚esse = percipi'), noch gibt es ein Sein, das prinzipiell unerkennbar wäre, sondern alles Erkennen ist wesenhaft auf Erkennen gegenständlichen Seins gerichtet, und alles gegenständliche Sein weist auf einen

[1] Kempten 1922, 37 f. Aber auch Edith Landmann scheidet sich hier grundsätzlich von den Phänomenologen und will ein Erkennen des ‚Wesens' im konkreten Dasein (Die Transzendenz des Erkennens 254).

entsprechenden Erkennenden (vgl. E, ‚Vom Wesen der Philosophie‘ und 416 ff.). Am stärksten aber prägt sich dieser Gegensatz aus in der innern Richtung Kantischen und Schelerschen Denkens, welchen Gegensatz Scheler selber zu betonen nicht müde wird: Für Kant muß die sinnliche Anschauung erst durch die Denkformen ‚bearbeitet‘ werden, damit durch diese subjektive Arbeit die Inhalte der Wissenschaften (die synthetischen Urteile a priori) sich ergeben; für Scheler umgekehrt ist alles ‚gegebene Anschauung‘, die sich dem liebend Hingegebenen ‚offenbart‘; für Kant ist das Objekt letztlich das Geschöpf des Subjekts, für Scheler das Subjekt der aufnehmende Empfänger des Objekts[1].

In dieses kontemplative ‚Hinnehmen des Gegebenen‘ dürfte sich schließlich überhaupt der Sinn der Schelerschen ‚Wesensschau‘ fassen lassen, da, wie wir sahen, ihre Unterscheidung von der scholastischen ‚Abstraktion‘ mehr auf Mißverständnis dieser als auf eigener unterscheidender Eigenart beruht.

Daraus aber folgt als erstes wichtiges Ergebnis für unsre Untersuchung der Schelerschen Religionsbegründung: Alle ihre Data gehen auf wirklich objektive und wesensgültige Gegebenheiten. Wie immer auch Gott und Göttliches gefunden sein mag: Gott und Göttliches sind nicht ich-abhängige Objektivation, sondern ich-unabhängiges Objekt.

§ 2. Vorgang und Realität.

Doch gerade im Objektivitätsstandpunkt selber zeigt sich die eigenartige Mittelstellung Schelers zwischen Scholastik und neuerer Philosophie und sein Gemeinsames gerade mit dieser. Für die alte scholastische Einstellung ist der Erkenntnisakt

[1] Diese Richtung ‚empfangender Erfahrung‘ heben Hr. Kerler (Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung [Ulm 1917] 12 ff.) und Jonas Cohn (Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik 91 ff.) sehr glücklich hervor.

sozusagen das unmittelbare Ergreifen des außersubjektiven Gegenstandes; für die neuere Philosophie wurzelt alle Problemstellung im erkannten Gegenstand als erkanntem, und nur innerhalb der unentrinnbaren Geschlossenheit und Abgeschlossenheit des Erkenntnisvorganges und seiner Gegebenheiten ist die Frage nach dem transsubjektiven Gegenstand stellbar und lösbar. So gilt denn eingestandenermaßen die Aufstellung eines ‚Objektiven' und eines ‚Seins' auch für die Schelersche Position zunächst nur (nicht ausschließlich!) für den innersubjektiven Erkenntnisgegenstand: Das Erkenntnisobjekt (nicht das erkannte Objekt als ‚Ding an sich') ist objektiv und unabhängig vom Erkenntnissubjekt, d. h. es ist ein mir im Erkenntnisvorgang unmittelbar gegebener Wesensverhalt, daß das ‚Objekt' mir, dem ‚Subjekt', als ‚unabhängig von mir' gegenübersteht; ich ‚schaue' diesen Verhalt als Wesensverhalt, d. h. nicht als empirische Zufälligkeit, ich ‚schaue' die ‚Unabhängigkeit' des Objekts vom Subjekt.

Scheler scheidet hier mit der Scholastik ‚Wesenheit' von ‚Realität' (reale Existenz). Es bedeuten also alle Aussagen Schelers über ‚Objektivität' von Ich, Außenwelt und Gott zunächst nur Aussagen über die Objektivität ihrer Washeiten, und insofern ist es verständlich, warum Scheler ohne weiteres ‚Sein' und ‚Wert' auch in der objektiven Sphäre scheiden kann; für ihn besteht eben zunächst nur die objektive Sphäre der Washeiten, und noch nicht die Sphäre der objektiven Existenzen, und somit hat er sich zunächst nicht die schwierige Frage zu stellen, wie eine objektive Trennung von ‚Sein' und ‚Wert' unter dem Gesichtspunkt realer Existenz zu denken sei.

Nun aber beharrt der Hauptbegründer der Phänomenologie, Husserl, prinzipiell bei diesem eingeschränkten Standpunkt einer objektiven Sphäre nur der Washeiten, während die Existenzsphäre für ihn ‚eingeklammert' bleibt [1]. Darum ergibt

[1] Vgl. die Auseinandersetzung Edith Landmanns (Die Transzendenz des Erkennens 47 ff.) mit diesem erkenntnistheoretischen Idealismus Husserls.

sich notwendig die Frage für Scheler: Ist sein phänomenologischer Standpunkt nur methodische Beschränkung oder prinzipieller transzendentaler Idealismus? Wie steht er zur Realität von Welt und Gott?

Aus seinen Schriften ergibt sich zunächst das Fehlen jeglicher Äußerungen im Sinne eines erkenntnistheoretischen Idealismus; nachweisbar ist nur der Standpunkt einer methodischen Beschränkung, nicht der Standpunkt philosophischen Prinzips. Was positive Äußerungen betrifft, so spricht Scheler wohl an manchen Stellen von der Existenzialrealität, im Gegensatz zur Objektivität der Washeiten, und zwar ist ihm diese Realität als ‚Widerstand' des ‚Wollens' gegeben (M 135 und E 476 ff.), und das so ausschließlich, daß nach ihm einem ‚Geistwesen, das nur Logos oder auch nur Logos und Liebe wäre', d. h. das kein Wollen hätte, kein ‚Wesensunterschied zwischen idealem und realem Gegenstand' gegeben wäre (E 476/477). Aber, wie schon diese letzte Bestimmung zeigt, ist diese ‚Realität' auch wieder nur eine Bestimmung des immanenten Wollensobjekts, die Washeit des Wollensobjekts als Wollensobjekts, mithin wiederum keine direkte Aussage über den außersubjektiv realen Gegenstand (vgl. aber dagegen S M I 14).

Eine positive Aussage liegt indes, wie uns scheint, außer der durchgehend realexistenzialen innern Tendenz des ‚Ewigen im Menschen' dort vor, wo Scheler z. B. die ‚Sinnwidrigkeit' alles Solipsismus darlegt (M 393) oder eine Zweiheit von ‚Erkenntnisobjekt' und ‚Ding an sich' in der Erkenntnis der Wesenheiten ablehnt (M 70). Vorab an der ersten Stelle begründet er die Unmöglicheit eines idealistischen Standpunkts gerade mit Hilfe der phänomenologischen Methode: ‚da der Solipsismus aber durch ein evidentes Transzendenzbewußtsein, d. h. durch das in jedem Akte des „Wissens von" mitgegebene unmittelbare Wissen der wesenhaften Unabhängigkeit des Seienden schon

Ebenso Jos. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie 189 ff.; Natorp, Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie 230 ff.

als Seienden vom Vollzug eines Wissensaktes ... evident widersinnig ist. ...' Weiterhin spricht deutlich Schelers Unterscheidung beim Gottesbegriff zwischen Gott als dem Einen ‚ens reale', das sich aber für Metaphysik und Religion in die zwei ‚entia intentionalia': des ‚ens a se' und des ‚summum bonum' auseinanderlege; die ‚entia intentionalia' sind unsre früheren denkunabhängigen Washeiten, das ‚ens reale' mithin der transsubjektiv und transzendent existierende Gott in sich (E 334 ff., 355 ff.); ebenso die an Anselm gemahnende Darlegung (E 638), daß ein ‚summum bonum' notwendig real sein müsse, weil es sonst nicht ‚Höchstwert' (nicht Höchstvollkommenheit!) sei.

Von solchen Stellen her gesehen, und nicht zuletzt von der ganzen Problemstellung des ‚Ewigen im Menschen' her, ergäbe sich der erkenntnistheoretische Standpunkt Schelers als eine Art ‚intentionaler Realismus', insofern als die transsubjektive Wirklichkeit dem Erkennenden nicht durch irgend eine Schlußfolgerung gegeben ist, sondern dadurch, daß mit der Einsicht der ich-unabhängigen Washeit gleichzeitig sich die Wesenseinsicht von der Sinnwidrigkeit des idealistischen Standpunkts verbindet (vgl. auch Sy² 261)[1]. — Soviel jedenfalls scheint also sicher, daß irgend welche Beweise für einen erkenntnistheoretischen Idealismus Schelers **nicht** vorhanden sind, vielmehr gewichtige Gründe dagegen. Das relative Schweigen Schelers über diese Frage findet seine genügende Erklärung in der sachnotwendigen Beschränkung der phänomenologischen Methode auf den innersubjektiven Vorgang.

---

[1] Scheler berührt sich hier mit der phänomenologischen Erkenntnistheorie Hedwig Conrad-Martius' (Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschg. III [1916] 345—542), der die ‚Wirklichkeit' unmittelbar im Wirklichkeitseindruck gegeben ist. ‚Mein geistiger Blick vermag bis zur ... Wirklichkeitsstelle direkt und unmittelbar hindurchzudringen' (376). Ebenso besteht Verwandtschaft mit den zwei gegenwärtig bedeutendsten Erneuerern eines erkenntnistheoretischen Realismus, Nikolai Hartmann (Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens, Berlin 1921) und Edith Landmann (Die Transzendenz des Erkennens, Berlin 1923), die unstreitig einen Fortschritt über Hartmann hinaus bedeutet durch die geistvolle Theorie von der Transzen-

Aber daraus gewinnen wir ein wichtiges Ergebnis für die Beurteilung der Schelerschen Religionsbegründung: Kraft der phänomenologischen Methode kann Scheler nur eine Wesensanalyse des Vorgangs des Religiösen geben; mithin wird seine Religionsbegründung nicht Gründe für das Dasein und Sosein der religiösen Gegenstände in sich bringen können und auch gar keine Einstellung dafür haben können, sondern nur die Wesensbestandteile des Weges aufweisen können, auf dem der konkrete Mensch zu Gott kommt, freilich mit dem Hinweis darauf, daß diese religiösen Gegenstände real sein müssen, weil die innere Intention des religiösen Vorgangs wesensgemäß auf dieses transsubjektive und transzendente Realsein weist.

Da nun aber die ganze sog. natürliche Theologie der Scholastik ausschließlich in der ersten Richtung geht, d. h. in Darlegung der Gründe für das Dasein und Sosein der religiösen Gegenstände in sich, Scheler jedoch kraft seiner Methode ausschließlich in der zweiten Richtung verbleibt, d. h. in der Wesensanalyse des subjektiven Vorgangs des Suchens und Findens Gottes, so ist von vornherein schon jede Polemik eines ‚Entweder-Oder' zwischen beiden einfach ‚sinnwidrig', da sie eben ein gemeinsames Forschungsobjekt nicht haben. Die Auseinandersetzung Schelers mit der Scholastik kann also füglich überschlagen werden. Eine Auseinandersetzung (eines ‚Entweder-Oder') umgekehrt der Scholastik mit Scheler würde aber ebenso falsch sein und gänzlich unangebracht, sofern

---

denz als dem ‚Apriori der Erkenntnis'. ‚Nicht in uns hinein, sondern aus uns hinaus sind wir gebannt im Erkennen. Nicht die Außenwelt ist „in Wahrheit" nur Innenwelt, sondern die Innenwelt enthält als ihre Wahrheit die Außenwelt' (60). ‚Daß das Erkannte im Erkennenden ist „secundum modum cognoscentis" und dem Erkennenden dennoch als ein Fremdes und Transzendentes, von ihm nur Gespiegeltes gegenübersteht, das ist der dem Bewußtsein eigentümliche Ausdruck des Weltzusammenhangs, durch den die verschiedensten, die getrenntesten und fernsten Dinge und Wesen aufeinander bezogen, voneinander abhängig und durcheinander modifiziert sind' (81). Vgl. aber dagegen H. Pleßner, Die Einheit der Sinne (Bonn 1923) X 38 ff. 301 ff.

nicht der scholastische Denker von sich aus die Schelersche Problemstellung übernimmt und die Schelerschen Aufstellungen von ihrer eigenen Einstellung heraus prüft, d. h. sich nicht die Frage stellt nach den Gründen für das Dasein der religiösen Gegenstände in sich, sondern wie Scheler nach den Wesensbestandteilen und Wesensintentionen des religiösen Vorgangs selbst. Nur auf diesem Wege, so möchte uns scheinen, dürfte eine wirklich sachliche Auseinandersetzung mit der Schelerschen Religionsbegründung möglich sein.

§ 3. Religiöser Vorgang und religiöse Realität.

Aus den eben abgeschlossenen Erwägungen heraus gibt sich uns schon hier die richtige Einstellung für die viel umstrittenen Aufstellungen Schelers über eine sog. ‚Unmittelbarkeit' der Gotteserkenntnis und über Erkenntnis oder Unerkennbarkeit der Personalität Gottes.

Vom gewohnten Standpunkt scholastischen Denkens aus gesehen, wird man natürlich leicht geneigt sein, darin eine Leugnung jener Form der ‚natürlichen Gotteserkenntnis' zu sehen, wie sie in den Hauptpunkten das Vaticanum lehrt. Und in der Tat kann Schelers Darlegung einen solchen Gedanken recht nahelegen, da er mangels einer unbefangenen historischen Einstellung sich in diesen Fragen vermeintlichen scholastischen Lehren entgegenstellt und mit Systemen verwandt erklärt, die tatsächlich aus ganz andern Fragestellungen geboren sind.

1. Unmittelbare Gotteserkenntnis im Prinzip[1].

‚Unmittelbarkeit' im Sinne der phänomenologischen Methode bedeutet im Prinzip das unmittelbare Verhältnis zwischen Erkenntnishaltung und Erkenntnisgegenstand, sowie

[1] ‚Im Prinzip', d. h. nicht ausschließlich. Aus Kap. 3, § 2 wird sich uns der weitere Sinn dieses ‚unmittelbar' ergeben, der eben schließlich für Scheler spezifisch in der Wertlehre liegt, wenngleich seine entscheidende Grundlage die phänomenologische Methode als solche ist.

die innere Unableitbarkeit des in Frage stehenden Erkenntnisgegenstandes von andern Erkenntnisgegenständen[1]. Der alles Seiende transzendierenden Erkenntnishaltung ist Gott als der ‚über allem und in allem Seiende‘ eben ‚unmittelbar‘, d. h. ihr ‚unmittelbar entsprechendes Objekt‘[2], und Gottes Sosein ist, eben weil es Gottes Sosein ist, nicht innerlich ableitbar aus dem Sosein des Geschaffenen, sondern im Geschaffenen enthüllt sich Gottes Sosein als wesentlich Ungeschaffenes.

Das ist ja auch in patristisch-scholastischer Auffassung das Einzigartige der Gotteserkenntnis, daß in ihr ein neues Wesen aus und in den gegebenen Wesen aufleuchtet; es ist nicht einseitig ein ‚Schluß auf‘ ein neues Wesen, weil dieses neue Wesen eben kraft seines Wesens als letzter Seins- und Wirkgrund in den gegebenen Wesen ist; aber es ist auch ein ‚Schluß auf‘, weil eben dieses Wesen ebenso über denselben gegebenen Wesen ist; darum wird man den Vorgang der Gotteserkenntnis eben am besten nicht mit andern Schlüssen vergleichen, weil ihr Formalgrund die unvergleichliche ‚analogia entis‘ ist. Was die Scholastik aber unter dem Begriff der ‚Mittelbarkeit‘

---

[1] Vgl. Edith Landmann (Die Transzendenz des Erkennens 25): ‚Jeder eigentümlichen Erkenntnisfunktion entspricht ein ihr eigentümlicher Gegenstand, der unabhängig von ihr variabel und der identisch ist auch verschiedenen Formen und Akten der gleichen Erkenntnisfunktion gegenüber. Jeder Erkenntnisakt zielt auf einen eigenen, nur ihm entsprechenden Gegenstand, und jedem eigentümlichen Erkenntnisgegenstand entspricht ein eigener Erkenntnisakt.‘

[2] Vgl. vorab E 529, wo in den Wesenseigenschaften des ‚religiösen Aktes‘ faktisch der Sache nach die gewohnte metaphysische Ableitung des Daseins Gottes, wie die Scholastik sie vornimmt, enthalten ist. Der religiöse Akt umgreift (als erste Eigenschaft) die ganze Welt und ‚transzendiert‘ sie und trägt (als zweite Eigenschaft) eine ‚wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgend einen der Welt angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden endlichen Gegenstand‘ in sich usw. Es ist also in dieser Fassung der metaphysische Beweispunkt des Daseins Gottes, das Wesensverhältnis vom ‚ab alio‘ zum ‚a se‘, vom Endlichen zum Unendlichen, das Wesensverhältnis der ‚analogia entis‘, dem Akt, dessen ‚unmittelbares‘ Objekt Gott ist als Gott, direkt eingeprägt. Ein Ähnliches zeigt die nähere Untersuchung des religiösen Aktes als ‚Glaubensaktes‘ (E 561).

versteht, ist nur, daß Gott natürlicherweise allein im Gleichnis des Geschöpflichen erkannt werden könne, und die sog. ‚Gottesbeweise' sind nur die reflex-wissenschaftliche Ausformung dieses Erkenntnisgrundes der ‚analogia entis'.

Gewiß spricht nun Scheler in seiner scharfen, überspannenden Akzentuierung von einer Erkenntnis Gottes, die nicht durch den Kontingenzcharakter, sondern nur sozusagen ‚an' den Dingen gewonnen sei; oder an anderer Stelle, daß Gott erst ‚in sich' erkannt werde, nachher die Welt ‚in sich' und erst dann Gottes Beziehungen zur Welt (E 401). Ebenso kann er sich fast nicht genugtun im Betonen, daß Gott nicht durch ‚Schlußverfahren' erkannt werde. Aber man darf sich durch den Augenschein nicht täuschen lassen. Wo Scheler von der sog. Selbstevidenz des Daseins Gottes redet, da spricht er deutlich von einem ‚Gott in und über den Geschöpfen', so z. B. E 112 ff., wo er ausdrücklich die Abfolge der evidenten Einsichten ausführt; hier wird als erste Evidenz genannt, ‚daß überhaupt etwas sei', als zweite dann, ‚daß ein absolut Seiendes ist oder ein Seiendes, durch das alles andere, nichtabsolute, Sein sein ihm zukommendes Sein besitzt'. E 116 wird behauptet, daß selbst der Gottesleugner ‚durch das Gewebe jedes relativen Seins, also auch jedes relativen Nichtsseins auf es [das absolute Sein] hindurch und in seine Richtung' schaue. E 440 heißt es gegenüber der Theorie von einer ‚idea innata Dei': ‚Sogar die Idee des „ens a se" setzt die Erkenntnis irgend eines kontingent Seienden voraus und wird nur an solchem Beispiel als evidente Bedingung jeglichen kontingenten Seins erschaubar.' Wo er weiterhin das Gottfinden der religiösen Einstellung einem ‚Schlußverfahren' entgegenstellt, betont er ebenso im religiösen Vorgang ein Erfassen Gottes ‚in' den Geschöpfen, z. B. ‚Die natürliche Offenbarung Gottes in seinem Werk, wie es der Apostel im Auge hat, beruht auf einem symbolischen Ausdrucksverhältnis Gottes in der Natur und Seele, im Spiegeln seiner in der Natur, in einem Hinweisen,

Hindeuten der Dinge selbst und ihres objektiven Sinnes auf Gott als den Grundsinn der Welt‘ (E 341). ‚Denn die Behauptung, daß z. B. die gesamte Natur Spuren ihres göttlichen Schöpfers an sich trage, Fingerzeige auf Gott, daß sie überall den Werkcharakter eines vernünftigen Geistes in ihren Gebilden aufweise, daß in ihren Vorgängen sich überall eine geistige Macht ausdrücke und kundgebe, daß Dasein und Sosein jedes Naturgebildes und Naturvorgangs überhaupt — im Unterschied von seinem bloßen Jetzthiersein und seinem bloßen Anderssein — nie und nimmer durch anderes kontingentes Sein erklärbar sei; daß es vielmehr an sich trage den Stempel der Herkunft aus einem Seienden, das durch sich und auf Grund seines Wesens ist, das alles ist eine zweifellose Behauptung der natürlichen Religion selbst‘ (E 567/568).

Solche und ähnliche Stellen zeigen, wie Schelers ‚Unmittelbarkeit‘ gemeint ist: Sie ist entgegengesetzt dem ‚formalen‘ Schlußverfahren und einem Ursachebegriff, wie er in naturwissenschaftlicher Kausalität gegeben wäre (E 342 405 Anm.). Der Wesenspunkt der ‚analogia entis‘ jedoch, nämlich die Erkenntnis des Geschöpflichen als erstes und die Erkenntnis Gottes im Gleichnis des Geschöpflichen als zweites, dürfte bei ihm gewahrt sein. Damit ist aber (gemäß dem früher Gesagten) auch der Wesenspunkt der ‚Gottesbeweise‘ gewahrt, und Schelers Kampf gegen sie ein Mißverständnis.

Es ist eben, wie wir im Folgenden sehen werden, das Verhängnis Schelers, daß er dem Werdegang natürlichen Denkens, wie ihn die neuere Denkpsychologie und erst jüngst Girgensohn gerade für das Phänomen eines ‚religiösen Gefühlserkennens‘ experimentell herausgearbeitet hat[1], keine Beachtung schenken will und nur die kantische Alternative von konstruktivem, reflexiven Denken und Emotionalität (im weitesten Sinne) kennt, und dann so abfällige Sätze über die tiefen Fragen dieses

[1] Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (Leipzig 1921) 309 ff.

Denkens schreibt wie im ‚Ewigen im Menschen‘, wo er von einem formlosen Schlußverfahren nichts wissen will (z. B. E 565 f.), ganz im Gegensatz zu Newman, den er doch sonst (E 53, 575 589 502) für sich anführt (freilich mit Unrecht). So konstruiert er einen Gegensatz seiner natürlichen Gotteserkenntnis zu den scholastischen Gottesbeweisen, ohne zu sehen, daß diese nur die reflexive Formung jener Gleichniserkenntnis sind, die selber der letzte und formale Kern seines ‚Wertfühlens‘ Gottes ist.

Dazu kommt dann noch die platonische Einstellung, von der wir bereits sprachen, die ihn alles Geistige nicht durch das Sinnliche gewinnen läßt (im Prozeß der Abstraktion oder Induktion), sondern es nur ‚am‘ Sinnesmaterial aufblitzen läßt. Es resultiert so die gerade bei Augustinus stark ausgebildete Haltung, daß Gott im Entschwinden des Geschöpflichen als der Allein-Wirkliche aufleuchtet. Die Abfolge für eine solche seelische Einstellungseigenart ist dann in der Tat so, wie Scheler sie mehrfach beschreibt: Gott leuchtet als das überwältigend Absolute im Entschwinden des machtlos Geschöpflichen auf, und dann erst enthüllt sich die (betonte) Erkenntnis von der Abhängigkeit alles Geschöpflichen von ihm (E 380). Diese Vorgangsabfolge aber besagt nichts über den Inhalt der Gotteserkenntnis, als ob etwa bei einem aristotelischen Typus Gott erkannt würde als eingehüllt in das Geschöpfliche und bei einem platonischen Typus in seinem reinen Wesen. Man vergleiche bei Augustinus selbst den Schluß des neunten Buches der Konfessionen (vorab Kap. 10), wo in der Glut des Vorgangs alles haargenau wie ein Schauen Gottes in sich erscheint, und die sorgfältigen Analysen des zehnten Buches, wo Gott ebenso genau als der ‚Gott in den Geschöpfen‘ erscheint, ganz eingehüllt in den geschöpflichen Gleichnischarakter. Ein Ähnliches liegt bei Scheler vor, wie die oben angeführten Stellen, die sich vermehren ließen, erweisen. Dadurch aber, daß er die explizite Erkenntnis des Verhältnisses der ‚analogia

entis' zwischen Gott und Geschöpf (Schelers Erkenntnis der ‚Kreatürlichkeit') nicht als ‚explizite' fassen will, d. h. als ‚Entfaltung' des bereits im Vorgang der Gotteserkenntnis ‚Enthaltenen' und statt dessen seine Werttheorie setzt, — durch diesen seinen letzten Rest von Kantianismus schafft er erst eigentlich seinen wahren Gegensatz zur Scholastik. Es ist die Werttheorie erst, die das phänomenologische Vorgangsbild zur unannehmbaren Theorie verdeutet.

Zusammenfassend kann über den Punkt der ‚Unmittelbarkeit' gesagt werden, daß im Prinzip Schelers Begriff einer ‚Unmittelbarkeit' nur dem Unterschied der phänomenologischen Fragestellung von der der Scholastik entstammt. Gott ist im religiösen Vorgang ‚unmittelbar', insofern alle religiöse Intention auf ihn als solchen in sich geht und von allem Geschöpflichen absieht, ein ‚weg von' von den Geschöpfen ist und ein ‚hin zu' zum Schöpfer. Mit dieser Kennzeichnung des Vorgangs begnügt sich der Phänomenologe und spricht deswegen von ‚Unmittelbarkeit'. Der Scholastiker stellt vorab aber die Frage nach den Existenzialgründen Gottes in sich als Daseinstatsache und muß darum die in obigem Vorgang faktisch enthaltene, aber nicht reflex beachtete, ‚Mittelbarkeit' Gottes klar herausstellen, weil die Existenz Gottes nur als desjenigen nachweisbar ist, der aller geschaffenen Dinge letzter Seins- und Wirkgrund ist[1]. Der Phänomenolog überträgt das ‚Vorgangsbild' Gottes einfach auf die Wirklichkeit: das ist seine ganze ‚Realsetzung' Gottes. Der Scholastiker fragt kritisch nach den objektiven Gründen dieser Realsetzung. Darum bleibt der Phänomenolog bei einer psychologischen ‚Unmittelbarkeit' (die aber implizite Mittelbarkeit ist), weil erst in der Frage der kritischen

[1] Das gilt auch für die Art, wie Otto (Das Heilige 10 ff. u. a.) und auch Scholz (Religionsphilosophie 150 ff. u. a.) ein direktes Erfahren der ‚Wirklichkeit' Gottes als das religiöse Urphänomen hinstellen. Vgl. des Verfassers ‚Gotteserfahrung und Gottesbeweis' (Stimmen der Zeit CIV [1922 I] 12—19) und ‚Gott in uns oder Gott über uns?' (ebd. CV [1923 II]).

Realsetzung die explizite ‚Mittelbarkeit' auftaucht. Die ‚Unmittelbarkeit' aber, die den eigentlichen (unannehmbaren) Kern des Systems Schelers bildet, liegt nicht im echten phänomenologischen Vorgangsbild der Gotteserkenntnis, wie es Scheler entwirft, sondern in dessen Deutung durch seine Werttheorie. Dadurch aber sehen wir schon hier: Nicht die Alternative Unmittelbarkeit-Mittelbarkeit, sondern die Alternative Wertfühlen-Seinserkennen ist der Punkt der Scheler-Kontroverse [1].

2. Personalität Gottes.

Schwieriger dürfte die Frage nach dem Sinne der vielfachen Behauptungen Schelers von einer ‚Unerkennbarkeit' der Personalität Gottes durch die Metaphysik sein, da sein ‚Personsein' [2] sich nur im religiösen Akt ‚offenbare'. Wir müssen hier zunächst die Aussagen des ‚Ewigen im Menschen' gegeneinander abwägen, um sie dann nachher an der Persontheorie der ‚Materialen Wertethik' zu klären.

In der Tat behauptet das ‚Ewige im Menschen' an mehrfachen Stellen, die Personalität Gottes sei für die Metaphysik allein genommen (nicht für eine dem Religiösen nachfolgende Metaphysik) unerkennbar. Gemäß verschiedenen Stellen (E 326 355/356 376 681 693 u. a.) gehört es zum Wesen der ‚Person', daß sie durch spontane Erkenntnisakte nicht erkannt werden, sondern nur in freier Liebe sich ‚offenbaren' könne; die Metaphysik vermöge nur die Existenz eines ‚ens a se' zu beweisen,

---

[1] Robert Winkler (Phänomenologie und Religion 45/46) betont sehr gut, wie die Theorie vom Wertprimat gerade Scheler von Husserl trenne. Wenn er (ebd. 71 ff.) scharfsinnig nachweist, wie Husserls transzendentaler Idealismus zu seinem phänomenologischen Dualismus von Subjekt und Objekt im Widerspruch stehe, so ließe sich ein Gleiches für Schelers Wertprimat sagen. Denn die Analyse des Phänomenologen zeigt das implizit-explizit als inneres Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis. Die Werttheorie aber widerspricht ihm. Müßte aber nicht die phänomenologische Analyse das Entscheidende sein?

[2] Im Sinne von ‚Gott ist irgendwie personhaft', nicht im Offenbarungssinn von ‚Gott ist dreipersönlich'.

das kraft seines Wesens Dasein habe, die ‚prima causa' alles kontingent Existierenden sei, Geistigkeit und Vernunftnatur besitze und ‚summum bonum' und Endziel der Gesamtwelt sei; ‚keinesfalls aber rechne ich dazu seine faktische Personalität' (E 347); E 682 stellt sogar den Satz auf ‚von einer evidenten Einsicht in die Unbeweisbarkeit Gottes als daseiende Person — wenn man will einen Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes als Person'. Aber gerade an dieser wohl stärksten Stelle steht eine Anmerkung, die deutlich zeigt, daß obige Aufstellungen einen ganz andern Sinn haben, als sie in der gewohnten Sprache der christlichen Philosophie besitzen; es heißt daselbst, daß ‚vernünftige Einsicht — ohne Offenbarungslicht — . . . festzustellen vermag, es müsse Personalität zum Wesen eines höchsten Gutes gehören'. Und E 600 (ebenso 707) gar spricht deutlich von einem Nachweis, ‚daß ein von der Welt verschiedenes „ens a se" als Geist auch Personalität, daß ferner ein „summum bonum" (als Wesenseinsicht aus der objektiven Wertlehre) gleichfalls kein Sachgut, sondern ein Personwert, ja eine Wertperson sein müsse'.

Wir haben also die Frage zu stellen: Auf welchen Personbegriff und Begriff vom Erfassen einer Person weist dieses Nebeneinanderstehen beider Aussagereihen?

Die Antwort gibt uns die ‚Materiale Wertethik' mit ihrer Personlehre (384 ff.). Danach ist Person ‚die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens' (M 397/398), d. h. von Vernunftakten und Willensakten; denn ein ‚reines Vernunftwesen', d. h. ein Wesen ohne Willen bzw. ein ‚reines Wollenswesen' wäre nicht Person (M 397). Sie existiert wesenhaft nur im Vollzug ihrer Akte, in denen sie als wesenhaft dieselbe sich wandelt (M 405 u. a.), ist ‚etwas von einer Totalität, die sich selbst genügt', im Gegensatz zum ‚Ich', das ein ‚Du' und eine ‚Außenwelt' mitkonnotiert, so daß Gott wohl ‚Person', aber nicht ‚Ich' sein könne (M 405 f.). Es ‚steckt in jedem voll konkreten Akt die ganze Person und variiert in und

durch jeden Akt auch die ganze Person — ohne daß ihr Sein doch in irgend einem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit veränderte' (M 400). Person ist für Scheler, kurz gesagt, ‚Aktsubstanz' (Sy² 258). Darum ist ‚die einzige Art ihrer Gegebenheit ... allein ihr Aktvollzug selbst (auch noch der Aktvollzug ihrer Reflexion auf ihre Akte) — ihr Aktvollzug, in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt: Oder wo es sich um andere Personen handelt, Mit- oder Nachvollzug ihrer Akte (M 402). Dieser Aktmitvollzug besagt aber, wie Scheler in fast allen seinen Schriften deutlich betont, keine physische Einheit zweier Akte, sondern ein geistiges Mitvollziehen, dem die Realverschiedenheit der Person noch ‚anschaulich mitgegeben' ist (vgl. u. a. Sy² 36 73—78 151—153).

In diesen Data haben wir bereits den genügenden Aufschluß. Zunächst ist die ‚Person' Schelers nicht das aktuelle Bewußtsein in irgend welcher Form, denn sie ist nicht der ‚Aktvollzug' selbst noch irgendwie ‚Selbstbewußtsein', sondern wird ‚als seiend' im Aktvollzug ‚erlebt', als die seiende Einheit des vielfachen Aktvollzugs. Die ‚Person' ist sodann als solche, d. h. losgelöst vom realen Leib-Seele-Träger [1], kein für sich

[1] Wir gehen hier mit Absicht nicht auf die weitere Theorie Schelers über diesen Naturträger ein, da die bisher vorliegenden Data ein genügend klares Bild noch nicht bieten. Er faßt irrtümlich die Seelensubstanz der Scholastik als ‚Person' und polemisiert natürlich dagegen im Sinne des Personbegriffs. ‚Leib' und ‚Seele' scheint er als eine Art Einheit zu fassen, da ihm phänomenologisch ‚Seelenleib' und ‚Leibseele' gegeben ist als, wie es scheint, verschiedene Aspekte des einen Naturträgers (M 414 ff.; vgl. auch die Zeitschr. f. Pathops. 1912, 98 ff. u. a.). Von psychophysischer Wechselwirkung will er nichts wissen, spricht vielmehr von Einheit der Aktivität in der Einen Person (M 502 ff.; vgl. Sy² 293), ‚d. h. für jede einheitliche Handlung einer Person gibt es zwei Formen der Anschauung, die äußere und innere'. Wie sich das freilich mit seiner neuesten Theorie ‚eines dynamisch-kausalen Einheitsbandes ... zwischen Geist und Leben, Person und Lebenszentrum' (Sy² 89), die er auf Grund der möglichen Hypothese einer ‚metaphysischen Einheit des Lebens', d. h. der Vitalität, nicht des ‚Geistes' oder gar der ‚Personen', aufstellt, vereinigen soll, ist vorderhand nicht ersichtlich. Im übrigen beziehen diese Data sich wieder nur auf den phänomenologischen Aspekt der Handlung, nicht auf die Realitätssphäre. In

bestehendes beharrendes Sein, wenngleich sie ihr ‚Sosein', ihre ‚Individualität' nicht von diesem Leib-Seele-Träger, sondern aus sich hat und aus sich und durch sich diesen Leib-Seele-Träger zu ‚diesem' Individuum macht (vgl. Sy² 88/89 143—153).

Scheler setzt der thomistischen Lehre von der Materie als ‚principium individuationis' seine Lehre von der ‚Person' als positivem ‚Individuum' entgegen, nach der dieser Individualitätscharakter letztlich in Gottes ‚Ideenreich' wurzelt. ‚Personen sind ... durch das Sosein ihrer selbst als konkrete Aktzentren verschieden. Sie wären es also auch dann noch, wenn ihre Leiber und ihr gesamter Bewußtseinsinhalt zu vollständiger „Deckung" gebracht werden könnten. Ja, sie sind die einzigen Fälle „selbständigen Daseins" (Substanzen), die ausschließlich in sich selbst individuiert sind. ... Körper und auch noch Leiber können soseinsidentisch sein und doch realiter verschieden durch ihre verschiedene Lage im Raumzeitsystem. Personen sind real verschieden in letzter Instanz nur, weil sie soseinsverschieden, d. h. weil sie absolute Individuen sind' (Sy² 76). ‚Die menschliche Person ist nicht erst individuiert durch ihren Leib, der vielmehr in letzter Linie selbst nur als ihr, der Person „zugehörig", als ihr unmittelbarster Herrschbereich aus allen möglichen Leibern ausgesondert werden kann; und sie ist nicht individuiert durch den Gehalt ihrer Akte und deren Inhalte und Gegenstände oder den Erinnerungs- oder sonstigen zeitlichen Zusammenhang ihrer Erlebnisse, sondern dieser gesamte Gehalt und Zusammenhang des Erlebnisstromes ist ja auch schon dadurch ein inhaltlich verschiedener, daß die in sich individuierten Personen in ihrem Sosein verschieden sind, denen er zugehört' (Sy² 88/89). ‚Das allerletzte und echte Individuationsprinzip liegt schon beim Menschen ... in seiner Geistseele (d. h. dem realen Substrat seines Personzentrums) selber. ... Die geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen sind also die einzigen Substanzen, die ein individuelles echtes Wesen besitzen und deren Daseinsverschiedenheit aus ihrem in sich individuierten Sosein allererst erfolgt. Aus diesem Wesen heraus aber hat auch jede geistige Substanz ihre individuelle „Bestimmung", gegenüber der der Mensch, dessen Zentrum sie hat, freilich in beliebigem Maße willentlich und tätig zurückbleiben kann — schon in seinem „Schicksal" zurückbleiben kann — d. h. in der Art, wie seine geistige Substanz der Konstellation der vitalen, historischen und mechanischen Welt eingeordnet ist, erst recht in seinem schicksalsmäßig bereits mitbestimmten, sog. wahlfreien Wollen

---

Bezug auf diese ist also für das reale Sosein der Leib-Seele-Einheit nur das Eine gesagt, daß es etwas Reales ist und ein irgendwie Einheitlich-Reales. Ob dieses Einheitlich-Reale im Sinne des Person-Sache-Begriffs W. Sterns (Person und Sache I, Leipzig 1906) oder im Sinne der ‚una substantia' des hl. Thomas oder im Sinne eines augustinischen Dualismus zu fassen sei, muß die zu erwartende Metaphysik Schelers zeigen.

und Tun. Da wir aber jedem echten Wesen eine Stelle im Wesensreiche geben müssen, dessen personales Subjekt der geistige personale Weltgrund selber ist, so stellt auch jede geistige Seele ihrem Was und Wesen nach eine ewige Idee Gottes dar. . . . Sie ruht — nicht ihrem Dasein nach, aber ihrem ewigen Wesen nach — ewig in Gott' (Sy² 146/147). ,Mit unsrer unio mystica des Wesens der geistigen Person im Menschen und „desselben" Wesens in Gott als der Idee dieser Geistseele ist gleichwohl keinerlei Pantheismus gesetzt und gelehrt. Denn nicht eine unio mystica im Sinne einer Realverschmelzung oder einer nachträglichen Erkenntnis, die endliche Person sei realiter nur ein Modus, resp. eine Funktion des göttlichen Geistes, ist ja damit ausgesagt, sondern nur eine mögliche Identitätserfassung des So-seins der Geistesseele und ihrer Idee in Gott. Auch ist nicht ausgesagt eine Wesensidentität des Menschen mit Gott, sondern nur eine Wesensidentität der Geistseele mit dem Wesen Gottes, sofern und insoweit (unter unendlich vielen Ideen Gottes) das Wesen dieser geschaffenen Welt in seinem Ideenreich vorgebildet ist. Von diesem Wesen ist allerdings auch das Wesen jeder endlichen Geistesperson ein echter Teil. Aber das Reich aller möglichen Wesenheiten in Gott ist und bleibt unendlich reicher und umfänglicher als die Wesen- und Wesensstrukturen, die wir an den Gegenständen der geschaffenen Welt (eingeschlossen aller unsrer Phantasie möglichen ficta) erkennen können. Ganz und gar unzugänglich aber bleibt uns hierbei das intime Wesen der göttlichen Person selbst, das auch in alle durch das göttliche Denken und Anschauen überhaupt hervorgebrachten Ideen nicht eingeht und mit dem eine „unio mystica" zu haben oder zu gewinnen auch nur zu wünschen (gar noch durch bloß spontane Tätigkeit Geistestätigkeit des Menschen) absolute Vermessenheit wäre' (Sy² 151/152).

Aus diesem Ganzen folgt für Scheler: Weil die Person als die ,Totalität' und ,Individualität' des Naturträgers ,Leib-Seele' etwas sozusagen Formales ist, das nur in Sein und Tätigkeit von ,Leib-Seele' in Erscheinung tritt, so kann eine direkte Gegebenheit des Personseins nur im Aktvollzug bzw. Aktmitvollzug stattfinden, d. h. Scheler spricht von einer ,Erfahrung' des Personseins in seiner faktischen Gegebenheit als formale Totalität und Individualität von ,Leib-Seele', im Gegensatz zu einem äußern ,Schluß' auf das notwendige Dasein einer solchen Personalität.

,Bei der geistigen Personliebe . . . tritt das neue Wesensgesetz auf, daß sie — hinaus über die Gegebenheit der bloßen Existenz der fremden Person — ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des sie Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person. Personen

können nicht verstehend erkannt werden (im Nachvollzug ihrer geistigen Akte), ohne sich selbst spontan zu erschließen' (Sy² 119).

Von diesem Standpunkt aus ist es in der Tat kein Widerspruch, wenn er auf der einen Seite eine Unerkennbarkeit der Personalität Gottes aufstellt und auf der andern Seite doch wieder sagt, es gäbe eine Vernunfteinsicht darüber, daß Gott Person sein müsse. Das Erste bezieht sich eben auf eine innere Erfahrung, sozusagen der Person in ihrem Funktionieren als Seinseinheit der verschiedenen Akte, als innere formale Totalität: eine solche innere Erfahrung setzt in der Tat ein gegenseitiges Sich-zueinander-neigen der fraglichen Personen voraus, also im Falle des überragenden Gottes und des armen Geschöpfes ein vorausgehendes Sich-neigen Gottes, sei es unvollkommen in der ‚familiaritas cum Deo' des Gebetslebens als solchem, sei es vollkommen in einer positiven Offenbarung, und schließlich in ihrer höchsten Form, da ein Mensch selber durch die Menschwerdung Gottes Gott ‚in Person' ist; diese letzten Persongegebenheiten nimmt Scheler in der ‚Materialien Wertethik' als einzige an, während er im ‚Ewigen im Menschen' noch die erstere hinzunimmt und deutlich natürliche von positiver Offenbarung scheidet. Die zweite Gruppe von Schelers Aufstellungen bezieht sich auf eine äußere Feststellung, daß das Sosein eines bestimmten Wesens das ‚Personsein' einschließe, und diese Feststellung ist auch reiner Metaphysik in Bezug auf Gott möglich; Gott als ‚Person' wird aus ‚Geist' und ‚summum bonum' abgeleitet[1] (E 600).

Ein Wort bliebe noch zu sagen über den Schelerschen Begriff einer letzten Gemeinschaft aller Personen in der ‚Person der Personen', Gott, als dem ‚geistigen Zentrum aller endlichen Personwesen' (M 540 ff.; Sy² 151 ff.). Diese Gemeinschaft hat ihre metaphysische Begründung in der oben gezeichneten Verwurzelung der ‚Personideen' in der göttlichen Ideenwelt und ist dann selber wieder die Wurzel aller sonstigen Gemeinschaften zwischen Person und Person, so daß (wie später genauer zu sehen ist) alle Liebe

[1] Vgl. des Verfassers Abhandlung ‚Metaphysik und Religion' (Stimmen der Zeit CIV [1922 I] 132 ff.).

von Person zu Person ein ‚Lieben in Gott' ist. Wenngleich ein endgültiges Urteil hierüber vorderhand nicht möglich scheint, so ist doch aus den bisherigen Schriften Schelers so viel zu ersehen, daß es sich bei diesem sozusagen ‚personalistischen Monismus' weder handelt um eine Bergsonsche (pantheistische) ‚Alleinheit' noch um den Sternschen (panentheistischen) Begriff einer ‚göttlichen Gesamtperson'. Gegenüber Bergson spricht unmißverständlich Schelers neuestes Buch (‚Wesen und Formen der Sympathie'), das schon für die ‚metaphysische Einheit des Lebens' (im Sinne untergeistigen Lebens) als letzten Einheitsgrund ‚einen und denselben Schöpfer' fordert (Sy² 73—78), für alle ‚Einheit geistigen Lebens' aber eine ‚Realdistanz' der geistigen Personen voneinander als wesentlich aufstellt, auch für die ‚unio mystica'. Gegen Stern aber grenzt sich Schelers Auffassung schon durch ihren Gottesbegriff ab: ‚Die Gottheit kann ... schon ihrer Idee nach weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre) noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern nur als die („einzige", nicht zahlenmäßig „eine") unendliche Person schlechthin' (M 546). So konstituiert sich eine ‚Einheit der Personen' geradezu durch ihre Distanz, und Scheler bezeichnet darum auch das Distanzbewußtsein als Wesensstück der ‚Personliebe': Es ‚ist das absolute Individuum wie die absolut intime Person im Menschen im Sinne des Verstehens wesensmäßig transintelligibel (nicht also nur „arational" und „ineffabile"). Nur das evidente Wissen um den Bestand des absoluten Individuums X und der Sphäre der absolut intimen Person Y besteht noch im Erlebnis selbst — ohne daß dieses X und Y je mit letztem Verständnisgehalt ausgefüllt werden kann' (Sy² 78). ‚Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende „Eingehen" auf die andere, von dem eingehenden „Ich" soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotional restlos warme Bejahung „ihrer" Realität und „ihres" Soseins. ... Dieses Freiheitgeben, Selbständigkeitgeben, Individualitätgeben und -nehmen ist der Liebe wesentlich; in ihr konstituiert sich im Phänomen klar und scharf das ... Bewußtsein von zwei verschiedenen Personen; und dieses Bewußtsein ist nicht eine bloße Voraussetzung der Liebe, sondern auch ein im Laufe ihrer Bewegung allererst Vollherauswachsendes' (Sy² 84; vgl. SM I 133). Aus diesem Gesichtspunkt heraus, der jeder, auch panentheistischen, Gesamtperson gegenüber grundfeindlich ist, ergibt sich dann auch Schelers Stellung zur Mystik, das Distanzbewußtsein zu Gott als Wesensbestandteil auch des höchsten religiösen Verhältnisses zum persönlichen Gott: ‚Die echte Mystik des Geistes behält zum mindesten stets die „intentionale Daseinsdistanz" zu Gott als Minimum der Distanz und führt höchstens zu einer inadäquaten Soseinseinigung' (Sy² 37).

So steht in der ‚Erkenntnis der Personalität Gottes' wohl über der Stufe ihrer rein tatsachenmäßigen Feststellung die Stufe eines Erfahrens ihres Soseins in Gebetsnähe und positiver Offenbarung; aber das ‚intime persönliche Leben' Gottes bleibt auch der höchsten Nähe verschlossen. ‚Ganz und gar unzugänglich ... bleibt ... uns ... das intime Wesen der

göttlichen Person selbst . . . mit dem eine unio mystica zu haben oder zu gewinnen auch nur zu wünschen (gar noch durch spontane Geistestätigkeit des Menschen) absolute Vermessenheit wäre‘ (Sy² 152).

So glauben wir — abschließend — nicht, daß man den Aufstellungen Schelers im ‚Ewigen im Menschen‘ über Erkenntnis bzw. Nichterkenntnis der Personalität Gottes vom theologischen Standpunkt einen Vorwurf machen kann. Die hier erhobenen Ausstellungen beruhen meist auf Mißverständnissen[1], deren letzter Grund freilich auch hier die Werttheorie Schelers ist, die vor alles feststellende Person-erkennen einen wertenden ‚Kontakt‘ des Fühlens setzt. Der Satz von der Unerkennbarkeit oder Unbeweisbarkeit der Person ist eben nur ein Sonderfall des Wertprimats und besagt: Allem Erkennen des ‚Seins‘ der Person (metaphysische Person-erkenntnis) geht ein Fühlen ihres ‚Wertes‘ voraus (religiöse Person-erkenntnis).

Sehen wir aber von diesem letzten (später zu behandelnden) Sinn ab, so liegt eine erste Klärung der entstandenen Ver-

[1] Diese Mißverständnisse zeigen sich bei Otto Gründler, Karl Adam und W. Switalski. Gründler behauptet, Scheler leugne einen ‚Beweis der Person‘ schlechthin, führt dann aber selber denselben Beweis, den auch Scheler bringt (Elemente zu einer Religionsphilosophie usw. 30/31). Karl Adam übernimmt die vermeintliche Theorie Schelers und sucht sie scholastisch zu rechtfertigen mit einer Art scotistisch-occamistischer Wendung: Es ‚ist . . . richtiger zu sagen: Gott offenbart sich durch die Welt, als zu sagen: die Welt offenbart Gott. Denn es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens a u c h ein Spiegelbild des persönlichen Gottes wurde‘ (Glaube und Glaubenswissenschaft usw. [Rottenburg 1923] 62). W. Switalski urteilt wie Otto Gründler; so ist, was er gegen Scheler schreibt, vielmehr Scheler-Standpunkt: ‚Die Scholastik geht von der metaphysischen Definition der Persönlichkeit als dem Fürsich-sein eines in sich abgeschlossenen geistigen Wesens aus. Von hier aus ist die ‚Personität‘, also der Persönlichkeitscharakter mit der ‚Aseität‘ ohne weiteres gegeben, mag es uns auch ohne Selbstoffenbarung Gottes verwehrt sein, einen Einblick in dieses Persönlichkeitsleben zu gewinnen‘ (Probleme der Erkenntnis II [Münster 1923] 143). Unbewußt widerlegt Switalski hier Adam und gibt zugleich die Unterscheidung, durch die Schelers Standpunkt sich klärt: Erkenntnis der Tatsache des Personseins — Erfahren des persönlichen Lebens der Person.

wirrungen wohl in einer genauen Abgrenzung der Methode phänomenologischer Forschung von derjenigen der Scholastik. Die Phänomenologie bleibt auf den Vorgang beschränkt und stellt innerhalb der Vorgangsgegebenheiten ihre Sätze auf; die transsubjektiven Realitäten in sich (als sozusagen ‚Dinge in sich', ohne Beziehung zum lebendigen Vorgang) sind nicht ihr Gebiet. Darum gehen (in unsern obigen Fragen) die objektiven Bedingungen des Realsetzens Gottes und das reale Personsein als ‚Ding in sich' in ihren Forschungsbereich nicht ein. Sie kennt nur das Gegebensein Gottes als unmittelbaren Objekts des religiösen Aktes, wobei freilich nach ihr wegen einer Wesensintention des Aktes dieser Gott real sein muß; aber sie behandelt die Rechtfertigung des ‚Wie' dieses Realseins nicht. Ebenso behandelt sie in Bezug auf die Person nicht die Person als ‚Ding an sich' sondern nur ihre formale Gegebenheit im eigenen Aktvollzug oder fremdem Aktmitvollzug. Darum bedarf sie kraft ihres Wesens der Ergänzung durch eine Philosophie der Realsetzung, und eine solche Philosophie ist kraft ihres Wesens eine erkenntniskritisch unterbaute Scholastik. Das Verhältnis von Phänomenologie und Scholastik ist also im Grunde das gleiche wie zwischen Newman und Scholastik, wenngleich Newman in keinem Sinne Phänomenologe ist, sondern schlichter Sammler von Beobachtungen über den wirklichen Vollzug religiösen Lebens, der nicht von notwendigem Wesen redet, weil er diesem gegenüber die ruhige Vorsicht und Kühle wahrt wie Hertling. Es ist ein Verhältnis guter Ergänzung, indem die eine auf die realen Gegenstände der Vorgänge geht, die andere auf den Vorgang selbst, die eine in Bezug auf Gott eine Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes in sich und von seinen objektiven Eigenschaften aufstellt, die andere aber nach ihrer Art Wesensanalysen des ganzen Gefüges der Vorgänge gibt, in denen Dasein und Sosein Gottes dem Menschen in seiner konkreten Erfahrung sich enthüllt.

So sprach auch ein bedeutsames religionswissenschaftliches Programm der ‚Dublin Review', der Zeitschrift W. G. Wards[1], des seinerzeit führenden Neuscholastikers Englands, der in philosophischen (nicht taktischen) Fragen unentwegt zu Newman stand, von der Notwendigkeit eines Ausbaus der Scholastik, die eine ‚Philosophie der objektiven Religion' sei, durch eine ‚Philosophie der subjektiven Religion'. Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Religionsgeschichte sollten sich gegenseitig ergänzen, sowohl zu einer empirischen Darstellung des konkreten religiösen Lebens der verschiedenen Religionsformen, wie zu einer systemphilosophischen Analyse der allgemeingültigen Gesetze des religiösen Vorgangs ‚an sich': also zu jener Vermählung von ‚Wesensanalyse', ‚Empirie' und ‚Geschichte' des religiösen Vorgangs, wie sie, entgegen einer einseitigen Phänomenologie, A. Dempf, S. Kracauer und G. Wunderle neuerdings fordern[2], und wohin auch im Grunde die religionsphilosophischen Programme Ottos und Ernst Troeltschs zielen, freilich ohne es zu verwirklichen (vgl. weiter unten 3. Kap. § 2 Nr. 3 a).

Auf diesem methodischen Wege wird sich immer mehr zeigen (was nun Gegenstand unsres dritten Kapitels ist), wie aller religiöse Vorgang einschlußweise jene ‚Rechtsgründe' in sich trägt, die ein wissenschaftlicher Aufweis der ihm entsprechenden Realität reflex entfaltet: der Schelersche systemhaft starre Gegensatz von ‚Wertfühlen' und ‚Seinserkennen' löst sich in die Newmansche eine Lebensbewegtheit des Sichentfaltens des naturhaften ‚implicit reasoning' zum reflexen ‚explicit reasoning'.

---

[1] The Philosophy of subjective Religion (Dublin Review, New Series 18 [1872] 249 ff.). Vgl. auch W. G. Ward, Essays on the Philosophy of Theism I (London 1884) 216 ff.

[2] Bayr. Kurier 1923, Lit. Beilage Nr. 2. Frankf. Zeitung 1923, Lit. Beilage Nr. 2. G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie (Kempten 1923) 84 ff.

DRITTES KAPITEL.

WERTFÜHLEN UND SELBSTÄNDIGKEIT DER RELIGION.

Die Ausführungen des ‚Ewigen im Menschen' führen sich in der Hauptsache auf die These zurück: Metaphysik und Religion haben einen verschiedenen Ursprung im menschlichen Geiste, so daß beide in der Intentionsart, mit der sie auf die Gegenstände zielen, voneinander unabhängig sind, aber ‚kongruent' durch die Identität eben dieser realen Gegenstände, auf die ihre wesensverschiedenen Intentionen gehen. Wenn man diese Ausführungen für sich allein nimmt, so ergibt sich kaum ein befriedigender Ausweg aus folgenden Fragen: Wenn in der Religion ursprunghaft kein eigentlich verstandesgemäßes Erkennen Gottes obwaltet, d. h. ein Erkennen, das prinzipiell (wenn auch nicht ausgebildet) von derselben Natur ist wie das philosophische Erkennen, — wie kann dann eine Erfassung Gottes zustandekommen und dazu eines so komplizierten Gottesbildes, wie Scheler es zeichnet? — Wenn aber das in der Religion obwaltende Erkennen dasselbe ist wie das philosophische, nur mit dem Unterschied, daß es in emotionale Einstellung eingebettet ist, — wie unterschiede sich dann noch Religion von Metaphysik, die nach Scheler das jenseitige Absolute doch auch nur im Rahmen bestimmter ‚moralischer Einstellungen' fassen kann, im ‚Aufschwung' nämlich als ‚Personakt' des ganzen Menschen? (E 96 ff.)

Diese Fragen beantwortet das ‚Ewige im Menschen' nicht, weist vielmehr wesenhaft auf die ‚Materiale Wertethik' zurück. Es ist eben das ‚Ewige im Menschen' nur eine breitere Ausführung der letzten Staffel der ‚Materialen Wertethik' und daher nur zu verstehen aus der g a n z e n Struktur, deren Abschlußteil als ‚Werterfassung des Heiligen' sie ist. Wir müssen daher, um Schelers Religionsbegründung in ihrem wichtigsten

Punkte zu verstehen, auf Grundfrage und Grundbestimmungen seiner allgemeinen Wertlehre des näheren eingehen. Diese beruht in der Hauptsache auf drei Sätzen: 1. auf dem von der Objektivität der Werte, 2. auf dem von der Unableitbarkeit der Werte sowohl vom Wahrheits- und Seinsbegriff als auch untereinander und 3. auf dem von der Priorität des Werterfassens vor dem Seinserfassen. Der erste Satz fußt im Prinzip auf der Verbindung moderner Wertlehre mit der objektiven Wesenslehre der Phänomenologie. Der zweite Satz ist eine eigentümliche Verbindung der kantischen Zuweisung des ethischen und religiösen Erkennens an die emotionale Seite (Scheler prägt in Sy 53 das bezeichnende Wort ‚emotionaler Erkenntnisakt') mit der scholastischen Durchführung von wesentlichen Unterschieden zwischen Vitalität, Moralität und Religion. Der dritte Satz endlich bedeutet eine teilweise Aufnahme der Ideen voluntaristischer Metaphysik, soweit in dieser der platonische Eros und die clementinisch-augustinische Liebesfunktion [1] lebendig ist. Wir haben also, wie dieser kurze Überblick schon zeigt, in Schelers Ethik und Religionssystem gleichsam eine Quintessenz der wichtigsten philosophischen Tendenzen der Neuzeit und (wenn man darauf achtet, daß bei Scheler ein objektiver Wesensstandpunkt mit einer Bewältigung ursprünglich subjektivistischer und voluntaristischer Systeme ringt) einen ersten Versuch einer Synthese zwischen alter und neuer Philosophie. Aus diesem innern Charakter des Schelerschen Systems heraus muß darum unsre Beurteilung ergehen, um allen seinen Komponenten gerecht werden zu können.

§ 1. Objektivität der Werte.

Der Grundpunkt der Wertlehre ist die Lehre von der Objektivität der Werte, mit der unlösbar die weitere Lehre ge-

---

[1] Über diese vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw. (Freiburg 1922) 59 f., sowie in dieser Schrift 4. Kap., § 2 und Anhang § 2, Nr. 1.

geben ist, daß die letzte Quelle eines objektiven Wertverhaltens nur die unmittelbare Einsicht in das Wesen dieser Werte sei, in der ‚Liebe'.

Der Begriff ‚Wert' umspannt hier die ganze Skala alles möglichen ‚Werthaften' als objektiven Korrelates subjektiven ‚Fühlens', also die Werte Angenehm-Unangenehm als objektives Korrelat sinnlichen Fühlens, Edel-Gemein als Korrelat vitalen Fühlens, die geistigen Werte (Schön-Häßlich, Gut-Böse, Wahrheitswerte) als Korrelat geistigen Fühlens, endlich Heilig-Unheilig als Korrelat des Fühlens der ‚Absolutsphäre' der Gegenstände (= dem Religiösen).

‚Sie [die Werte des Heiligen-Unheiligen] erscheinen nur an Gegenständen, die in der Intention als „absolute Gegenstände" gegeben sind. Unter diesem Ausdruck verstehe ich nicht eine besondere definierbare Klasse von Gegenständen, sondern (prinzipiell) jeden Gegenstand in der „absoluten Sphäre".... Als Zustände entsprechen dieser Wertreihe die Gefühle der Seligkeit und Verzweiflung, die vom Glück und Unglück ganz unabhängig sind und auch unabhängig von ihm bleiben und wechseln und welche „Nähe" und „Ferne" vom Heiligen im Erleben gleichsam abmessen. Spezifische Antwortreaktionen auf diese Wertmodalität sind Glaube und Unglaube, Ehrfurcht, Anbetung und analoge Haltungen. Dagegen ist der Akt, in dem wir die Werte des Heiligen ursprünglich erfassen, der Akt einer bestimmten Art von Liebe (deren Wertrichtung allen Bildvorstellungen und allen Begriffen von den heiligen Gegenständen vorhergeht und sie bestimmt), zu dessen Wesen es aber gehört, auf Personen, d. h. auf etwas von personaler Seinsform zu gehen, gleichgiltig, was das für ein Inhalt ist und welcher Begriff von Personen dabei vorhanden ist. Der Selbstwert in der Sphäre der Werte „heilig" ist daher wesensgesetzmäßig ein „Personwert"' (M 104—108).

Diese gesamte Wertreihe, die also ungefähr den Inhalt des ‚bonum' erschöpft, ist nicht, wie Scheler nicht müde werden kann zu betonen, eine leere Objektivation subjektiver Gefühlszustände; ‚subjektive Gefühle' sind nur ‚Antwortreaktionen' auf die objektiven Werte, und es ist eine psychische Erkrankung, wenn diese Antwortreaktion mit dem objektiven Werte verwechselt wird und dadurch das, ‚was in sich gut ist', verwechselt wird mit dem ‚was mir gut ist'; gerade aus diesen Subjektivationen leitet er in den Ressentimentuntersuchungen der ‚Abhandlungen und Aufsätze' (jetzt vom ‚Umsturz der Werte')

alle Verkehrungen von Ethos und Ethik ab. Aus demselben Gesichtspunkt des Objektivismus verwirft er endlich den Eudämonismus, der doch scheinbar dem obigen Fühlenssystem so ähnlich scheint. Aber gerade hier macht er seinen scharfen (ob berechtigten, ist später zu sehen) Schnitt zwischen ‚Fühlen' und ‚Gefühle': die Erreichung bestimmter Gefühlszustände (Seligkeit usw.) kann nicht Maßstab des Sittlichen sein, sondern nur die ‚objektiven Werte', die im ‚Fühlen' einsichtig werden (M 248 ff.). Endlich kann auch weder ‚Ziel', ‚Zweck', ‚Gesetz', ‚Gewissen' oder irgend ein ideales ‚Sollen' der letzte Grund von Gut-Böse sein, da alle diese Gegebenheitsarten die Existenz eines objektiven ‚bonum' voraussetzen. Also ist das Letzte die Einsicht in dieses objektive ‚bonum' selbst, im ‚Fühlen' dieser objektiven Werte: das ‚Fühlen' als Einsichtsorgan des objektiven ‚bonum' (M passim).

Dieses ‚Fühlen' aber ist nun verwurzelt in den elementaren Akten von Liebe und Haß, die in sich k e i n e Werterkenntnis bedeuten (vgl. Sy 170 ff. u. a.), die aber auch kein Streben ‚nach erkannten Werten' (bzw. Wegstreben von) sind, sondern jene ‚Bewegung des Geistes', i n der Werte zur Erscheinung kommen, so daß sie im ‚Fühlen' erkannt werden können (Sy 176 ff.). Die ‚L i e b e', wie Scheler sie hier faßt, ist nach ihm ein ‚geistiger' Akt, der wohl zu scheiden ist von Liebe im sinnlichen Sinne: ‚Wohl darf man sagen, echte Liebe öffne die geistigen Augen für immer höhere Werte des geliebten Gegenstandes; macht sie sehen und macht nicht etwa blind (wie ein sehr unsinniges Sprichwort, das offenbar bei Liebe nur an sinnliche Leidenschaft denkt, sagt). Was blind macht, ist nie die Liebe, sondern die sie begleitenden sinnlichen Triebe, die sie faktisch hemmen und einschränken' (Sy 182).

Weiter ist diese ‚Liebe' nicht ein ‚Begehren nach . . .', sondern in ihrem innersten Wesen ein ‚Schenken von . . .', wie es die bekannte Stelle im ‚Ressentiment im Aufbau der Moralen' (UW I Nr. 2) ausführt.

‚Alle antiken Denker, Dichter, Moralisten sind darin einig: Liebe ist ein Streben, eine Tendenz des Niedern zum Höhern, des Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, des Ungeformten zum Geformten, des μὴ ὄν zum ὄν, des Scheins zum Wesen, des Nichtwissens zum Wissen, ein Mittleres zwischen Haben und Nichthaben, wie Platon im Symposion sagt.... Eine große Kette dynamisch geistiger Einheiten ist das Weltall, die Dinge vom Sein der prima materia angefangen bis zum Menschen, in dem das Niedrigere auf zum Höheren strebt und von ihm, das sich nicht zurückwendet, sondern wieder nach seinem Höhern strebt, angezogen wird — und dies hinauf bis zur Gottheit, die selbst nicht mehr liebt, sondern nur das ewig ruhende, einheitgebende Ziel all jener mannigfaltigen Regsamkeiten darstellt.... Dieser Konzeption stelle man nun die christliche gegenüber.... Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe, daß Liebe ein Streben des Niedern zum Höhern sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, daß das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinabläßt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Häßlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern... in der eigentümlich frommen Überzeugung, im Aktvollzug dieses Beugens, in diesem Sichherabgleitenlassen, in diesem Sichverlieren das Höchste zu gewinnen — Gott gleich zu werden.... Jetzt ist Gott für die Liebe der Dinge kein ewiges ruhendes Ziel..., sondern sein Wesen selbst wird Lieben und Dienen und daraus folgend erst Schaffen, Wollen, Wirken‘ (UW I 108—111).

Aber dieses innerste ‚Schenken von...‘ ist wiederum nicht ursprünglich zu verstehen als ‚Schaffen höherer Werte‘ oder irgend welches ‚Hineinlegen höherer Werte‘ in den geliebten Gegenstand, sondern ‚in‘ der Bewegung der Liebe kommt das ‚ideale Wertwesen der geliebten Dinge‘ zur Erscheinung.

‚Das Wesen einer fremden Individualität, das unbeschreiblich ist und in Begriffen nie aufgeht (individuum ineffabile) tritt nur in der Liebe oder im Sehen durch sie hindurch ganz und rein hervor.... In diesem Falle ist es eben der Liebende, der mehr Vorhandenes sieht als die andern, und er ist es und nicht die andern, die dann das Objektive und Wirkliche sehen.... Aber allerdings: in vielen Fällen besteht wirklich eine Neigung zur Idealisierung. Aber sie kommt wahrlich nicht auf Rechnung der Liebe zum andern, sondern auf Rechnung der Hemmung, die die Liebe in der Befangenheit in die eigenen Neigungen, Interessen, Ideen, Werte findet, in der Befangenheit, weil sie die eigenen sind.... Man darf aber nicht den reinen, echten Fall der Liebe nach den möglichen hier vorliegenden Täuschungen beurteilen.... Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt, oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht‘ (Sy 185—187).

Der letzte, eigentlich metaphysische Grund aber für die ‚Liebe‘ als letzte Erkenntnisquelle des ‚bonum‘ und, wie wir später auf Grund des dritten Grundsatzes Schelers vom Primat des Wertfühlens sehen werden, auch des ‚Seins‘ ist die früher bereits angedeutete Lehre Schelers, daß Gott wesentlich ‚Liebe‘ sei und erst als Liebe das ‚summum bonum‘.

Diese Lehre ist an einigen Stellen fast so gefaßt, als ob alle ‚Liebe zu Gott‘ widersinnig wäre, weil eben das ‚summum bonum‘ kein Sachwert, sondern ein Aktwert sei, nämlich der Aktwert der Liebe, so daß nur ein ‚amare in Deo‘ Sinn habe und erst ein derartiger (geistiger nicht physischer) Mitvollzug des Liebesaktes, der Gott ist, ein ‚guter Akt‘ sei; mithin ‚guter Akt‘ = ‚Liebesakt‘.

‚Es gibt ... keine Idee eines höchsten Gutes mehr, das einen Inhalt böte jenseits und unabhängig vom Akte der Liebe und ihrer Bewegung! Von allen guten Dingen ist das beste die Liebe selbst! Nicht ein Sachwert, sondern ein Aktwert, der Wert der Liebe selbst als Liebe — nicht als das, was sie wirkt und leistet, sondern so, daß alle Leistungen nur als Symbole und Erkenntnisgründe ihres Seins in der Person gelten — ist nun das summum bonum. Und so wird Gott von selbst zur Person, die keine Idee des Guten, keine formvolle Ordnung, keinen λόγος mehr über sich, sondern nur mehr unter sich hat — als Folge seiner Liebestat‘ (UW I 111; vgl. SW I 132). ‚Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe zu Gott als dem Allgütigen, d. h. einer Sache, sondern der Mitvollzug seiner Liebe zur Welt (amare mundum in Deo) und zu Sich selbst (amare Deum in Deo) d. h. das, was die Scholastiker und vorher schon Augustin amare in Deo nannten. Wollen wir Gott die höchste sittliche Qualität in unendlicher Seinsweise zubilligen, so könnten wir dies nur, indem wir das Lieben (mit Johannes und Augustin) zu seinem innersten Wesen machen und sagen: Er sei unendliches Lieben. An diesem Kerne des göttlichen Aktzentrums haftet erst seine Allgüte und seine absolute sittliche Vollkommenheit‘ (Sy 189).

Denn ‚sehen wir uns die analogische Fundierung der geistigen Aktarten, wie wir sie vom Studium des Menschengeistes auch auf Gott zu übertragen haben, etwas genauer an, so ist die ursprünglichste Wurzel alles Geistes, sowohl des erkennenden und wollenden Geistes in Gott wie im Menschen vielmehr die Liebe. Sie allein ist das, was die Einheit von Willen und Verstand stiftet, die ohne sie dualistisch auseinanderfielen. Das Erste, was bereits von der Liebe Gottes abgeleitet ist, ist seine Seinsgüte, die wir von seiner Willensgüte, welche Folge seiner Seinsgüte ist, zu trennen

haben. Gott ist summum bonum, das als Person zugleich Seinsgutheit ist. Inhaltlich aber ist diese Seinsgüte nach den ethischen Wertaxiomen, nach denen der Liebe der höchste Aktwert zukommt, nichts als Liebe. Die spezifische Willensgüte ist bereits Folge davon, daß Gottes Wille ewig eins ist und übereinstimmt mit dem, was er liebt. Gott liebt nicht, was er will, sondern er will ewig, was er liebt und liebend als Wert bejaht' (E 484).

Das klärt sich aber durch die tiefere Begründung, nach der in Gott ‚summum bonum' und ‚Liebe' in eins fallen.

‚Wie Akt und Gegenstand im Sein Gottes zusammenfällt, so fällt auch die Bestimmung Gottes als summum bonum (unendliches, positives, heiliges, absolutes Wertgut) und Gott als unendlicher Liebesaktus in Eins zusammen. Nur aus diesem Grunde muß die kontemplative mystische Gottesliebe zu Gott als dem höchsten Gute wesensnotwendig zum Mit- und Nachvollzug des unendlichen Liebesaktus Gottes zu sich selbst und zu seinen Geschöpfen führen — so daß wir Menschen uns zur Kreatur neben uns analog verhalten wie Gott zu uns Menschen — wie anderseits die Liebe in Gott, d. h. die aktive Neueinstellung des geistigen Personzentrums in den Kern der göttlichen Allperson und das Mit-lieben aller Dinge mit der Liebe Gottes von selbst wieder zu Gott als höchstem Gegenstand der Liebe zurückkehren und sich so mystisch-kontemplativ im amare Deum in Deo vollenden muß' (E 485/486)[1].

In diesen Sätzen Schelers, die sozusagen ins Herz seines Systems führen, haben wir den letzten Grund und die letzte Erklärung dafür, daß gerade die ‚Liebe' erst die letzte Wurzel aller objektiven Werterfassung sei:

Es ist eben die Liebe das Wesen Gottes selbst, der das Höchste Gut selber ist und als solches die Quelle aller Werte, und darum sind in der Liebe als der Teilnahme an Gott auch alle Werte in ihrem objektiven Wesen faßbar.

Wir haben in dieser Verankerung objektiver Werterkenntnis nur ein Analogon zu der Art, wie der Platonismus ursprünglich alle Seinserkenntnis verwurzelt, da er die ‚ideae universales' des Menschengeistes als Teilnahme an den objektiven ‚ideae universales' faßt, die in Gott irgendwie zusammenlaufen, was

---

[1] Vgl. auch ‚Liebe und Erkenntnis' in ‚Krieg und Aufbau' (Leipzig 1916); jetzt SW I 130 ff.

ja noch die Hochscholastik in ihrer Art beibehalten hat, nämlich in ihrer Gleichung von ‚ideae rerum in mente', ‚formae rerum in rebus' und ‚ideae rerum fundatae in essentia divina'.

Wenn Platonismus und Thomismus als den Wesenskern des Universums die ‚universalia', die ‚Allgemeinideen' fassen, die erst durch die Verbindung mit der ‚Materie' individuiert werden, so sind bei Scheler, entsprechend seiner Theorie vom Individualgültigen, die ‚ewigen Ideen' ‚Individualideen', im höchsten Sinn ‚Personideen' (Sy² 143—146 151—153 u. a.), die zum persönlichen Gott in einer Art ‚unio mystica' stehen, d. h. in ihm als persönlichen Gott, als ‚Person der Personen' letztlich fundieren, während sie die untergeistige Welt nur zu ihrem ‚Herrschbereich' haben [1], so daß der Wesenssinn

[1] In diesem Verhältnis der ‚Person' zum ‚Leben', der ‚Idee' zur ‚Wirklichkeit' liegt vielleicht gegenwärtig das Hauptproblem des Schelerschen Systems nach der Seite seiner Auseinandersetzung mit Relativismus und Evolutionismus sowohl wie mit der überlieferten christlichen Philosophie. Siegfr. Kracauer erhob in seiner tiefgehenden Kritik (Frankf. Zeitung 1921, Nr. 850) gegen Scheler fast nur den einen Vorwurf, daß bei ihm eine Absolutheit der Ideen unausgeglichen neben einem weitgehenden Relativismus stünde. Ernst Troeltsch untersucht fast nur dieses Verhältnis von ‚Idee' und ‚Wirklichkeit' (Der Historismus und seine Probleme [Tübingen 1922] 603 ff.), über das er mit Recht bemerkt: ‚Auf den letzten Kern des Problems, das Verhältnis der ontischen Werte zum historischen Denken, geht keine Kritik ein.' Er selber faßt Schelers System unter diesem Behuf wie folgt: ‚Die Geschichte ist . . . die beständige Wandelung der in ihren Akten aus jenem geistigen Wertreich gespeisten Iche, die doch zugleich als endliche Wesen auf dem Erlebnisstrom des vitalen Daseins treiben, welcher letztere durch die Mittel der äußern und innern Sinnlichkeit, je nach den vitalen Anlässen zu dem erstern als zu einer transzendenten Welt des Zeitlos-Gültigen und Ontisch-Wesenhaften die Wege öffnet.' Was hier mehr zwischen den Zeilen steht, die Unsicherheit über das tatsächliche Verhältnis der gottentsprossenen ‚Person' zum ‚Leben', in dem sie sich betätigt, das wird der scholastisch orientierte Kritiker noch schärfer herausstellen müssen: es fehlt bis jetzt bei Scheler, wie wir bereits hervorgehoben haben, eine klare Theorie über das Verhältnis der ‚Person' zu ihrem Naturträger Leib-Seele. In seinem neuesten Werk, der Umarbeitung der ‚Sympathiegefühle usw.' (Wesen und Formen der Sympathie'), steuert Scheler deutlich auf die augustinische Fassung eines Dualismus von Leib und Seele zu und scheint mehr oder minder die ‚Person' nach ihrem realen Träger mit der geistigen Seele

des Universums ‚personalistisch' ist (Sy² 89/90 u. a.). Da nun Gott wesenhaft die Liebe ist, so ist auch das Innerste jeder ‚Person' ihre wurzelhafte Liebeshaltung: wie Gott der ‚ungeschaffene Liebesaktus' ist, so sind sie ein ‚geschaffener Liebesaktus'. Mithin werden Gott und alle Personen und folgerichtig alle untergeistige und unterpersönliche Welt innerlich nur in der ‚Liebe' erfaßt, nämlich Gott, die ‚Person der Personen', und in ihm die gesamte personale und unterpersonale Welt im geistigen ‚Mitvollziehen' des Liebesaktus, der Er wesenhaft ist; jede einzelne geschöpfliche Person aber und die ihr zugeordnete unterpersonale Welt, ‚ihre' Welt, im geistigen ‚Mitvollziehen' ihres kernhaften Liebesaktus (M. 396/397 408—413).

Im Platonismus und im Thomismus sind ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' ein ‚Allgemeines', das erkannt wird im Abstreifen alles Individuellen und Persönlichen, und für das alles Individuelle und Persönliche nur eine Art ‚Anwendungsgebiet' ist. Nach Scheler ist ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' ein wesenhaft ‚Personenhaftes', letztlich Gott als ‚Person der Personen' —;

---

gleichsetzen zu wollen (Sy² 89 f.). Indes wird man bei der Unsicherheit der Grundlage dieser Auffassung, als welche Scheler die Möglichkeit einer Einheit des (vitalen) Lebens hinstellt, auch jetzt nicht zu einem klareren Urteil kommen können.

Das große brennende Problem einer Einheit des Wahrheitskerns geschichtlicher Relativität und Entwicklung mit der unumgänglichen Idee einer Welt absoluter Wahrheit und Werte wird sich nach unsrer Auffassung nur lösen lassen, wenn der Schelersche Gedanke der ‚Personidee', in der Sprache Suarez' des ‚possibile individuale', sich mit dem Gedanken der ‚una substantia' des hl. Thomas verbindet. So ist einerseits das Moment des ‚individuum ineffabile' in die absolute Ideenwelt selbst hineinversetzt, anderseits entfaltet es als ‚Wesensform' des physischen und psychophysischen Lebens sich durch und am wirklichen Leben selber. So fallen ‚Idee' und ‚Wirklichkeit' sozusagen in eins. Wir haben dann das, was als schönstes Ziel dem Ringen Ernst Troeltschs vorschwebte: den ‚evolutionistischen Theismus' (Zur religiösen Lage usw. [Tübingen 1913] 32 764 771 ff.) und die ‚coïncidentia oppositorum' (Luther und der Protestantismus, Neue Rundschau XXVIII [1917] 1325 ff.). Vgl. auch des Verfassers Nachruf ‚Ernst Troeltsch' in den Stimmen der Zeit CV (1922/23 II) 75.

es ‚kann . . . absolute Wahrheit nur persönlich sein' (M 410), und ‚die Bestimmung Gottes als „summum bonum" und Gott als unendlicher Liebesaktus [fallen] in Eins zusammen' (E 485; vgl. SW I 11 f.). Die Verbindung aber der geschaffenen Personen mit dieser absoluten ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' geht dann allein über den Wurzelursprung der ‚Personideen' im persönlichen Gott: das ‚absolute Wahre' und das ‚absolute Gute' differenzieren sich in das für jede Einzelperson ‚persönlich Wahre' und ‚persönlich Gute', indem der persönliche Gott sich schöpfungshaft (nicht emanatistisch) in die Vielfalt der geschaffenen Personen nach außen kundtut. Die Unterordnung aller Geschöpfe unter eine objektive ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' vollzieht sich also letztlich nicht in einer ‚Allgemeinwahrheit' und einem ‚Allgemeinguten', denen als ‚Gesetz' alle unterstehen, sondern Gott, die personhafte Wahrheit und personhafte Gutheit, offenbart sich in den geschaffenen Einzelpersonen als deren ‚persönliche Wahrheit' und ‚persönliche Gutheit', weil und insofern deren ‚Personwesen' als ‚Personidee' in Ihm, dem ‚geistigen Zentrum aller endlichen Personwesen' (Sy^2 153), wurzelt.

So wird die ‚absolute Wahrheit' und die ‚absolute Gutheit' letztlich zu einem Begriff der ‚Zusammenschau aller persönlichen Wahrheiten und persönlichen Gutheiten', wie das Erfassen Gottes letztlich ein Begriff eines ‚Gotterkennens mit allem Gotterkennen aller gotterkennenden Menschen' ist. Weil Gott, die Wahrheit und die Gutheit, eben sozusagen ‚auseinandergelegt' erscheint in die Fülle des Nach- und Nebeneinander der ‚persönlichen Wahrheiten' und ‚persönlichen Gutheiten', wie auch sein Gottesbild im allgemeinen gleichsam in die Fülle ‚persönlicher Gottesbilder' sich entfaltete, so braucht es zur Vollerkenntnis der Wahrheit wie der Gutheit ‚an sich' wie auch zur Vollerkenntnis Gottes einer ‚Kooperation' des Erkennens, eines Erkennens mit dem Auge der ‚Menschheit'. Zur Vollerkenntnis aber! Denn Scheler läßt keinen Zweifel darüber, daß die Wesenszüge des Wahren

als Wahren wie des Guten als Guten wie letztlich Gottes als Gottes in jeder ‚persönlichen' Wahrheit wie ‚persönlichen' Gutheit wie ‚persönlichen' Gottesauffassung gewahrt sein müssen, damit es persönliche Wahrheit und persönliche Gutheit und persönliche Gottesauffassung sei. Aber nicht alle Teile der absoluten Wahrheit und der absoluten Gutheit wie auch des vollen Gottesbildes, sind zu allen Zeiten und von allen Menschen gesehen. Darum gibt es ein Sichwandeln und Sichentfalten, freilich nicht so, daß auf diese Weise irgend etwas, das früher objektiv galt, nun nicht mehr gelte, sondern so, daß ein Wachstum in der Erfassung des Noch-nicht-erfaßten mit Wahrung des bereits Erfaßten stattfände, freilich ein Wachstum, das sich praktisch in einer Art Kampf zwischen ‚Altem' und ‚Neuem' vollziehe, nicht einem Kampf zwischen ‚Wahrheiten' und ‚Gutheiten' und ‚Gottesbildern', die objektiv einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, sondern zwischen extremen Gegenpolen des Einen Kosmos der ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' wie des Gottesbildes, das anders sich z. B. gibt im einseitigen Aspekt der Gerechtigkeit und anders im einseitigen Aspekt der Liebe (UW I 240 ff.; M 274 ff. 312 ff.; E 440 ff.)[1].

---

[1] Diese Gesamtfassung der Lehre Schelers über das Verhältnis von ‚Idee', ‚Wahrheit', ‚Ideal' zur ‚Person' dürfte gleichzeitig die Antwort geben auf Dietr. Hr. Kerlers einschneidende Kritik vom Standpunkt des ‚Impersonalismus' aus (Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung [Ulm 1917]). Der ‚unversöhnliche Widerstreit', den er behauptet zwischen ‚Impersonalismus, d. h. Orientierung an der idealen Forderung und Personalismus, d. h. Unterordnung der idealen Forderung unter die angebetete höchste Person' (ebd. 25), löst sich eben durch den ganz unvergleichlichen Persönlichkeitscharakter Gottes, in dem die geschöpfliche Zweiheit von ‚Person' und ‚Ideal' in Eins fällt, so daß in diesem ‚Personalismus' weder die Person dem Ideal noch das Ideal der Person untergeordnet ist: Gott ist als Gott ebenso wesensnotwendig das ‚Ideal' wie die ‚Person'. In dieser Fassung ist sowohl ein ‚Impersonalismus' vermieden, der konsequent (wie Kerler es tut, ebd. 36 ff.) auf eine letzte Synthese von ‚Idee' und ‚Wirklichkeit' verzichten muß und darum entweder zu einer radikalen Leugnung transzendenter Realität kommt (wozu Kerler neigt), oder zum Hartmann-Hornefferschen Standpunkt einer unauflösbaren ‚Tragik' des Weltgrundes, — aber ebenso

‚Da jede geistige Seele eine einzigartige Idee Gottes ist und nie bloß Exemplar einer Seele, so hat sie auch eine einzigartige Erkenntnis in der Fülle des Göttlichen zu ihrer Bestimmung' (E 558). ‚Sowohl für den historischen Menschen als für das Individuum ist die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlens eine unbegrenzte; . . . Indem sich sein Fühlen entwickelt, schreitet es erst in die Wertfülle der vorhandenen Werte hinein' (M 274 f.). Es ist ‚. . . die erste wichtige Eigenschaft aller Wesenserkenntnis . . ., daß sie, einmal in der Geschichte gewonnen, durch alle folgende Erfahrung nicht wieder in Frage gestellt und modifiziert werden kann. . . . Nur Bereicherung und Wachstum der Wesenserkenntnisse (d. h. immer neues Hinzutreten von Wesenserkenntnissen zu alten) und immer neue Verknüpfung der Wesenserkenntnisse untereinander sind möglich. Ferner ist möglich, daß eine gewonnene Wesenserkenntnis in der Geschichte wieder verloren gehe und so wieder neu zu entdecken ist' (E 445; vgl. SW I 15 ff.). ‚Es kann daher sehr wohl sein (d. h. die allgemeine Geisteslehre läßt es zu), daß ein Zeitalter der Menschheit oder eines ihrer Teile Erkenntnisblicke in das Wesensreich warf, die kein anderes Zeitalter selbst zu werfen je berufen sein kann, und daß daher die folgenden Zeitalter aus dem Wesen der menschlichen Erkenntnis und ihres Gegenstandes selbst heraus (nicht also aus Gesichtspunkten wie Begabung, Anlage, Arbeitsteilung usw. heraus) verpflichtet sind, dasjenige als ewig gültigen Erkenntnisschatz zu bewahren, was selbst zu erkennen ihnen die Kräfte des Geistes fehlen. . . Die Kooperation der zeitlich sich sukzedierenden Menschheit durch das Medium der Tradition dessen, was keine Vernunft der jeweiligen Folgezeit finden kann (auch bei ideal vollkommener Anwendung nicht), gehört daher selbst zur Natur dieser Art (apriorischer) Erkenntnis. . . . Sie haben alle miteinander (nicht gegeneinander oder nur sich auf Resultate stützend wie in den positiven Wissenschaften) zu bauen am Gebäude der einen philosophia perennis. . . . Je vollkommener der Wesensgehalt einer Wesenheit ist, je entfernter er ist von adäquater Erfaßbarkeit durch den menschlichen Geist überhaupt (als menschlichen), in desto höherem Grade wird die zwiefache Kooperation des Erkennens . . . für

---

bleibt ein relativistischer ‚Personalismus' ausgeschaltet, der kein an sich gültiges Ideal kennt, sondern ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' als nur ‚Objektivationen' empirisch zufälligen Lebens und so entweder mit Georg Simmel (Lebensanschauung [München 1918]) zur Verzweiflungshypothese eines Alllebens greift, das sich selbst ‚transzendiert', um wieder in sich selbst zurückzusinken, scheinbar-lebenüberdauernde Inhalte formt, um entweder an ihrer Erstarrtheit zu leiden oder sie wieder ins eigene Weiterfluten aufzulösen, — oder mit Max Weber (Ges. Aufsätze [Tübingen 1920]) und mehr noch Ernst Troeltsch (Der Historismus usw. [Tübingen 1922]) resolut die ‚Krisis' eingesteht und nach dem ‚Sprung ins Absolute' Ausschau hält. Dies letzte ist die heutige Geisteslage, und Phänomenologie und Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe sind — als tastende Lösungsversuche — nur ihr lebendigster Ausdruck. Vgl. auch Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage usw. 771 ff.

seine adäquateste Erfassung nötig. Darum ist dieser Grund am höchsten bei dem Wesen aller Wesen, bei Gott.... Es können daher die verschiedenen Geistesideen vom Geiste Gottes auch alle wahr sein — und nur im je verschiedenen Sinne inadäquat. Es braucht nicht in der Beschränktheit der Menschen — es kann auch an der unaussprechlichen Fülle und der unendlichen, auch qualitativen Vollkommenheit des göttlichen Geistes liegen, daß dies so ist.... Gotteserkenntnis ist als Erkenntnis und Erfassung des göttlichen Geistes diejenige Erkenntnis, die schon als natürliche notwendig unvollständig (auch in den Grenzen des überhaupt dem Menschen hier Zugänglichen) bleiben muß, bevor nicht jede der überhaupt unterscheidbaren menschlichen Gruppen — ja bevor nicht jedes Individuum seinen Beitrag, d. h. seinen nur ihm möglichen Beitrag auch dazu geleistet hat und solange nicht eben dieser Beitrag auch von allen andern Gruppen und Individuen mitergriffen und in das eigene Verhältnis zu Gott einbezogen und für es fruchtbar gemacht ist.... Und es ist gerade — so paradox es klingt — der Wesensindividualismus der Gotteserkenntnis, d. h. die dauernde Unersetzlichkeit aller Kollektivindividuen und Einzelindividuen als Erkenntnissubjekte verbunden mit der allgemeinen Verpflichtung zu dieser Erkenntnis, was hier die Gemeinschaftsform des Erkennens in einem Sinne notwendig macht, wie sie bei keiner sonstigen Erkenntnis notwendig ist.... Wir müssen also, um die Fülle des Geistes Gottes — auch nur analogienhaft — erkenntnis- und erlebnismäßig mit steigender Adäquation auszuschöpfen, nicht nur der Vernunftstruktur unseres Zeitalters folgen (dürfen keine Zeitphilosophie gestalten wollen), sondern müssen in unsre Idee vom göttlichen Geiste auch all dasjenige mit aufnehmen, was andere Zeitalter auf Grund ihrer Geistesstruktur vom Geiste Gottes erfaßten und aussagten. So wenig Gott — wie Hegels Pantheismus lehrte, der Weltgeist ist — so erkennt ihn (natürlich) doch nur vollständig der ganze vollständige Menschengeist als der Inbegriff aller Vernunftstrukturen.... Falsch und grundfalsch ist dieser Satz von der notwendigen Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis erst dann, wenn er besagen wollte, daß Gottes Geist sich an den verschiedenen Stadien der Weltgeschichte gleich einer sich auslebenden Potenz rein objektiv verschiedenartig auswirke, jedes Zeitalter also auch eine besondere Idee vom Geiste Gottes haben müßte. Das wäre pantheistisch und hegelisch gedacht. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die natürliche Theologie wäre dann nur der Zeitgeist auf Gedanken und Begriffe gebracht — eine grundirrige, relativistische Behauptung. Gott ist nicht Potenz, die sich in der Geschichte erst zeitlich auszuwirken oder sich in ihr zu explizieren hat, sondern absolut aktuales Sein. Nur die erkenntnismäßige Ausschöpfung seiner Geistesfülle ist an den historischen Prozeß geknüpft‘ (E 456—463).

Dieses ‚Einheitserfassen‘ nun ist, wie auch das ‚Einzelerfassen‘ der ‚persönlichen‘ Wahrheit und Gutheit, wie des Gottesbildes, in der ‚Liebe‘ gegeben. Indem die einzelnen Personen ihre

kernhaften ‚Liebesaktus' miteinander ‚mitvollziehen', verstehen sie einer des andern ‚Persontiefe' und in dieser einer des andern ‚persönliche' Wahrheit und Gutheit und das sie begründende ‚persönliche' Gottesbild. So vollzieht sich ein ‚Einheitslieben' und in dieser Liebe ‚aller zu allen in Gott' das Aufleuchten der Vollwahrheit und der Vollgutheit, die Gott ist, in ihrer für den Menschengeist überhaupt geltenden Höchsterfaßlichkeit, — und das so sehr, daß nach Scheler einer, dem das ‚amare proximum in Deo' abgeht, auch erkenntnismäßig irren muß (E. 461 Anm.; vgl. SW I 134/135).

So enthüllt sich nun das Gesamtbild der Schelerschen Liebeslehre als der nur ‚andern' Seite seines Personalismus: das Ganze als eine Synthese des Wahrheitskerns von Individualismus und Relativismus mit vollständiger Wahrung strenger Objektivität, und zwar so sehr, daß Individualismus und Relativismus geradezu abgeleitet werden aus dem Wesen des Objektiven und Absoluten, nämlich Gottes, der als Gott nur ‚stückweise' sich in Geschaffenem kundtun kann. Dem Absolutismus des objektiven Gegenstandes in sich, nämlich Gottes als der Wahrheit und der Gutheit, entspricht auf der Aktseite die kooperative ‚Einheit in der Mannigfaltigkeit' der erfassenden Akte und Aktvollzieher. In dem durch die Kooperationsidee des ‚Liebens aller mit allen in Gott' gebändigten Individualismus und Relativismus leuchtet erst die ganze Unausschöpflichkeit des Absoluten auf[1]. Die ‚Liebe' ist nicht nur darum sozusagen der

[1] Hieraus erhellt der Unterschied Schelers von Edith Landmanns und Peter Wusts Personalismus. Landmanns Personalismus (Transzendenz des Erkennens 277 ff.) ist, im Gegensatz zu Schelers ontologischem Personalismus, bei dem Person und Wahrheit letztlich (in Gott) in Eins fallen, ein rein noëtischer Personalismus, der das höhere ‚Sein' der höheren Persönlichkeit als Erkenntnisbedingung der in sich allgültigen Wahrheit aufstellt (ebd. 277 281 ff.): ‚Das Finden einer substantialen Wahrheit ist an die Substanz des Menschen geknüpft, der sie sucht . . ., so sehr . . ., daß auch ein allgemeines Bewußtsein, das ideale Subjekt der Erkenntnis als Person gedacht werden müßte' (ebd. 280); freilich taucht am Horizont dieses noëtischen Personalismus, der den Dualismus von Subjekt und Objekt nicht

‚Weltgrund', weil Gott die Liebe ist und darum alles, was aus und durch Gott ist, Liebe ist in seinem letzten Wesen, — sondern auch darum, weil erst der gemeinsame Liebesaktus der Menschheit (im Nebeneinander und Nacheinander der Geschlechter) der Liebesaktus ist, der ein einigermaßen geistiges ‚Mitvollziehen' des göttlichen Liebesaktus zu leisten und darin und dadurch Gott und in ihm die Wahrheit und die Gutheit zu erfassen vermag. Aber dieses Letzte ist nur die Auswirkung des Ersten: Weil Gott Liebe ist, darum ist in geheimnisvoller Weise zugleich alles, was er schafft, ein Stück geschaffener Liebe und zugleich alles Lieben sowohl der Weg zum tiefsten Erfassen jedes dieser ‚Stücke geschaffener Liebe' als auch darin zum tiefsten Erfassen Gottes, der ungeschaffenen Liebe. Weil Gott Liebe ist, darum ist Liebe im letzten Grund nicht ‚auf' etwas richtbar, weder auf das Selbst, noch auf Gemeinschaft, noch auf Gott (Sy 181 ff.), sondern im Lieben werden wir unsres per-

löst, sondern verabsolutiert, doch schließlich so etwas wie ein ontologischer Personalismus auf, wenn vom Idealmenschen gesprochen wird, ‚dessen Erkenntnis Ausdruck ... seines Wesens' sei (ebd. 292). Peter Wust (Vom Wesen der historischen Entwicklung [Hochland XX (1922/23 II) 19 ff. 179 ff.]) teilt zwar Schelers Ansicht vom Personkern als der letzten ontologischen Wurzel ihres Erkennens und Wollens: ‚Die besondere Geistesanlage einer jeden Person, das eigentliche innere Gesetz, die spezifische „imago Dei" in jedem einzelnen Menschen' (ebd. 187). Aber erstens besteht bei ihm keine Unmittelbarkeit zwischen Gott und Einzelperson, vielmehr ist (gemäß seiner Lösungsform einer schwebenden Mitte des Menschlichen zwischen der absoluten Natur und dem absoluten Geist) das Persongesetz und die Personwahrheit nur die ‚konkrete Besonderung des großen und allgemeinen Humanitätsgesetzes' (ebd. 191), womit im Prinzip das alt-thomistische Individuationsprinzip von der ‚natura humana universalis individuata per materiam' wieder aufgenommen ist. Zweitens aber scheint (folgerichtig zum ersten) auch der Personkern als ‚imago Dei' nicht auf einem Seinsverhältnis, sondern auf einem besondern Erkenntnisverhältnis zu Gott zu beruhen, da Wust schreibt: ‚Gott offenbart sich einer jeden Person auf eine ganz besondere Weise. Er gewährt die Schau des Absolutpunktes nur von einem ganz bestimmten endlichen Standpunkt aus' (ebd. 187). Damit aber bleibt, wie wir meinen möchten, Wust im unaufgelösten Dualismus, einer Verbindung von Thomismus und Dilthey-Standpunkt, einem Dualismus, den Landmanns Dualismus noch relativ überwindet.

sönlichen Selbst wie des fremden Selbst wie Gottes inne. Weil *Gott* Liebe ist, Er, die Einheit von Objekt und Subjekt, darum ist Liebe *das* Erkenntnismedium und *der* Erkenntnisvorgang und *der* Erkenntnisgrund.

Im sog. ‚Symbolismus' (Nostitz[1]) des Thomismus entsprechen sich ‚Allgemeinideen ‚und ‚begriffliches Erkennen', indem die Begriffe dieses Erkennens letztlich die Abbilder der in Gott ewig fundierten ‚Allgemeinideen' und zugleich deren Verwirklichung in der Realwelt sind, so daß das ‚begriffliche Erkennen' durch die Beziehung zu den ‚Ideen in Gott' Allgültigkeit, durch die Beziehung zu den Realdingen aber Wirklichkeitsgültigkeit gewinnt und *infolge* der Gleichung zwischen ‚Ideen in Gott' und ‚Ideen in den Dingen' eine Allgültigkeit, die Wirklichkeitsgültigkeit ist, und eine Wirklichkeitsgültigkeit, *die* Allgültigkeit ist, ein realgültiges Apriori und ein idealgültiges Aposteriori[2]. Ähnlich entsprechen sich in Schelers System ‚Person' und ‚Liebe'. Es besteht, fast mathematisch, eine Gleichung zwischen der ‚Person' als der konkreten Seinseinheit der Vernunft- und Willensakte (M 397/398) und der ‚Liebe' als der Wurzel von Erkennen und Wollen (E 484):

Erkennen ↖ Liebe ——— Person (Erkennen
Wollen ↙ (Wollen

Darum ist die ‚Liebe' als solche das Medium, in dem Personen *als* Personen sich sozusagen berühren, und *darin* schließlich

[1] Rob. v. Nostitz S. J., Die Natur als Offenbarung im Symbolismus (Natur und Offenbarung [1885 31]) 130 ff.

[2] Der Unterschied dieser Verbindung von Apriori und Aposteriori gegenüber W. Switalskis ‚platonischem Aristotelismus' (Probleme der Erkenntnis I [Münster 1923] 59) liegt darin, daß Switalski die Allgültigkeit der Ideen *direkt* in Gott verankert, während sie für den Thomismus direkt im Sein verankert ist und indirekt in Gott, weil und *insofern* er Schöpfer ist. Die Einheit von Idealgültigkeit und Realgültigkeit liegt für den Thomismus formal im Wesen der Dinge, für Switalski formal in Gott *als* der Einheit von Idee und Realität. Es ist das Gesetz der ‚causae secundae', das hier den Unterschied begründet.

die Wurzel des Erkennens und Wollens, weil alle ,Wahrheit' (entsprechend dem ,Erkennen') und alle ,Gutheit' (entsprechend dem ,Wollen') letztlich ,Personwahrheit' und ,Persongutheit' ist: der persönliche Gott als Wahrheit und Gutheit und in ihm die geschaffenen ,Personen' als Ausstrahlungen dieser Personwahrheit und Persongutheit. In Gott fallen ,Person' und ,Liebe' in eins[1], wie Objekt und Subjekt, Sein und Erkennen.

[1] Diese Theorie Schelers braucht noch nicht notwendig formal der katholischen Dreifaltigkeitslehre zu widersprechen, wenngleich nicht geringe Schwierigkeiten bleiben. Denn wenn diese auch die dritte Person, den Heiligen Geist, als ,Liebe' bezeichnet, so meint sie damit die Liebe als ,Ursprungsbeziehung', nicht als ,Wesenseigenschaft', als ,actus notionalis', nicht als ,actus essentialis', wie der theologische Terminus lautet. Die Liebe als Wesenseigenschaft haben die drei Personen in gleicher Weise, weil die Liebe Wesensattribut der göttlichen Natur ist, die Eine und Dieselbe ist. Der Heilige Geist wird ,Liebe' genannt in Bezug auf seinen Personcharakter, d. h. — weil die ,Personen' in Gott d i e ,Ursprungsbeziehungen' s i n d — in bezug auf seine ,Ursprungsbeziehung': Sein ,Hervorgehen' aus Vater und Sohn ist im Unterschied vom ,Hervorgehen' des Sohnes aus dem Vater ein solches, das mit ,Liebe' wiedergegeben wird, — und auch das nur vorwiegend bei den jüngeren lateinischen Kirchenvätern, während die griechischen Kirchenväter es mit ,Heiligkeit' oder ,heiligem Wollen' bezeichnen. Die Theologie unterscheidet darum Liebe als ,actus essentialis' (Gott als Liebe) und als ,actus notionalis' (Heiliger Geist als von Vater und Sohn real unterschiedene Person), wie sie ebenso das göttliche Erkennen unterscheidet als ,actus essentialis' (Gott als Erkennender, als ,intellectio subsistens') und als ,actus notionalis' (der Sohn als von Vater und Geist unterschiedene Person). Schelers Theorie, sowohl in bezug auf die ,Liebe' wie auf ,Erkennen und Wollen als liebeentsprungen' betrifft nur die ,actus essentiales', wie auch sein Satz von Gott als ,Person' nur den Sinn von ,persönlicher Gott' hat im Unterschied von ,unpersönlicher Gott', nicht aber ,einpersönlich' im Gegensatz zu ,dreipersönlich' (M 546). Aber immerhin scheint die Ordnung der ,actus notionales' (Erkennen vor Liebe) auch eine parallele Ordnung der ,actus essentiales' zu fordern, — und insoweit ist Schelers Liebesprimat auch theologisch bedenklich.

In klarem Gegensatz aber steht Schelers Person-Liebe-System zu der Dreifaltigkeitsauffassung, die nach Rud. Ottos Untersuchung ,Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther' (Göttingen 1898) teils ausgesprochen, teils unausgesprochen bei Luther vorliege, da er von der Unterscheidung zwischen ,actus essentiales' und ,actus notionales' nichts wissen wolle und auf eine Umdeutung der Personen des Sohnes und des Heiligen Geistes in innergöttliche Potenzen hinstrebe.

Im Geschöpf treten sie auseinander, sind aber zueinander gerichtet, streben ineinander und sind eins ‚in Gott', der als Person (‚persönlicher Gott') Liebe ist und Liebe als Person. Im Lieben wird die Person erfaßt, Eigenperson, Fremdperson und alle in Gott, der ‚Person der Personen' und Er in allen. Geistesgeschichtlich gesehen, dürfte darum diese personalistische Liebesmetaphysik als eine Überwindung des ‚blinden Willens' Schopenhauers und des ‚Willens zur Macht' Nietzsches sich fassen lassen: eine innere Überwindung durch Läuterung des ‚blinden' zum ‚einsichtigen' und des ‚Machtwillens' zur Liebe, — eine äußere Überwindung durch Einigung der Schopenhauer-Nietzsche- (nach Troeltsch auch Bergson) Linie mit der platonisierenden Linie Brentano-Eucken-Husserl.

Weil Gott als ‚Person der Personen' die Liebe ist, so ist seine Schöpfung in ihrem Gesamtsinn ‚personalistisch' und ‚erstarrte Liebesgeste' (UW I 142), und alles aktuelle Lieben der Vorgang, in dem der Personsinn der Schöpfung und in ihm der Personcharakter des Schöpfers ‚aufleuchtet' und innerlich erfaßt wird. ‚Liebe' ist weder ein wollendes ‚Streben nach' oder ‚Umfangen von' (Sy 177 ff.) noch ein ‚Erkennen' (Sy 170 ff. u. a.), sondern das geistige Einswerden mit ihrem Gegenstand als Voraussetzung und gleichsam ‚Medium' seines Erkannt- und Erstrebtwerdens, weil eben Gott, das geheimnisvolle, übergeschöpfliche ‚Eins' aller Dinge, aus dem alles und in dem alles ist, die Liebe ist.

Dieser sozusagen ‚Wurzelsatz' Schelers gibt mit einem Schlage die Erklärung, warum Scheler (wie wir später sehen werden) alle Erkenntnis überhaupt in der ‚Liebe' fundiert wissen will, so daß die ‚Liebe' nicht bloß eine rein neben der Erkenntnis herlaufende ‚moralische Einstellung' ist (wie es der Begriff der Newmanschen ‚dispositions' ist), sondern selber schon eine Art Wurzel der Erkenntnis in sich, weil eben die ‚Liebe' als geistiger Mitvollzug des Liebesaktus, der Gott ist, die Dinge noch gleichsam ‚in' Gott selbst erfaßt.

‚Das eben ist . . . das Wunderbare des weder auf Erkennen noch Wollen zurückführbaren Liebesaktes, daß er seinen Gegenstand auf einer Stufe des Seins ergreift, auf der sein Sosein sowohl seinem existenzialen Sein als seinem Wertsein nach noch unbestimmt ist — so daß ebensowohl das eindeutige Ergebnis des adäquaten Erkenntnisaktes als der mögliche Erfolg seiner Umgestaltung durch Wollen und Handeln durch diese Aktklasse noch bestimmbar ist. Diese Stufe des Seins ist eben die nach dem Gegensatz „Wertsein—existenziales Sein“ noch indifferente Schicht des Seins — auf der allein der endliche Gegenstand noch unmittelbar mit dem ens a se in der Form schlechthinniger Abhängigkeit verbunden ist. Darum ist zu allem bloßen fertigen Dasein, das wir in der reinen Theorie der Seinswissenschaften betrachten (mit prinzipieller und ausdrücklicher Abstraktion von den stets und notwendig dem Daseienden zukommenden Werten) notwendig ein Faktor von Liebe dazu zu denken, der das Dasein dieses Soseienden oder das Sosein dieses Daseienden mitbestimmt hat und ohne den es nicht wäre, was es ist, respektive nicht dasjenige wäre, was es ist: auf der objektiven Seite ist dieser Faktor die universelle Liebesbejahung des Wesens und Daseins des endlichen Gegenstandes durch Gott; durch sie allein *ist* der Gegenstand (gleichsam gerettet aus dem unendlichen Meer des Nichtseienden und der Nichtigkeit), auf der subjektiven Seite die Liebes- und Haßregungen des erkennenden Subjekts, die das Stattfinden und den Sonderinhalt anschauender Erkenntnis mitentscheiden‘ (E 640).

Denn nach Scheler ist ‚Gott nicht nur der Schöpfer (an Stelle eines bloßen Ideals eines vollkommenen Seins der Welthinanbewegung), sondern „Schöpfer aus Liebe“, dessen Schöpfung, die „Welt“ selbst, nur die momentane Erstarrtheit einer unendlich weiterquellenden Liebesgeste ist. . . . An Stelle des Sichselbstdenkers (νόησις νοήσεως) und -betrachters, den der Gang der Weltdinge nicht kümmert, und der auch nicht wahrhaft verantwortlich ist für die Welt, jenes logischen Egoisten, in dem sich für die griechische Metaphysik das Lebensideal des „Weisen“ verabsolutiert hat, . . . tritt . . . der *persönliche* Gott . . ., der aus Liebe die „Welt“ schuf — nicht um einem Vorhandenen zu helfen, denn „nichts“ war vor ihm — sondern nur als Äußerung seines Überflusses an Liebe‘ (UW I 142).

So ist also — um alles zusammenzufassen — die Objektivität unsres Erkennens in seinem ganzen Umfang (Seinserkennen und Werterkennen) gegeben durch Teilnahme an der Quelle, aus der die objektiven Dinge geflossen sind, nämlich der ‚Liebe‘, die Gott *ist*, und darum leuchten in der Liebe als dem Mitvollzug dieser Liebe, die Gott *ist*, erst alle Dinge in ihrem eigentlichen Wesen auf.

‚In letzter Linie ist . . . der Apriorismus des Liebens und Hassens . . . das letzte Fundament *alles* andern Apriorismus und damit das gemeinsame

Fundament sowohl des apriorischen Seinserkennens als des apriorischen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem „Primat", sei es der „theoretischen", sei es der „praktischen Vernunft" finden die Sphären der Theorie und Praxis ihre letzte phänomenologische Verknüpfung und Einheit' (M 60).

Hier stehen wir an der entscheidenden Erklärung, warum Scheler alle religiöse Gotteserkenntnis in einer objektiv auf Gott gerichteten, subjektiv dieser Richtung sich noch nicht bewußten Liebe wurzeln läßt.

‚Nicht die Idee Gottes ... ist es, ... es ist vielmehr nur die Qualität des Göttlichen oder die Qualität des Heiligen ..., die letzte (und zwar die oberste Wertqualität in der Rangordnung der Werte), die ursprünglich leitend ist auch für die Ausbildung aller positiven Vorstellungen, Ideen und Begriffe von Gott" (M 302). ‚Darum geht die Gottesliebe — nicht verstanden hier als Liebe zu einem schon als daseiend vorausgesetzten Gott, sondern als qualitativer Charakter des Liebesaktes und seiner Wesensrichtung nach, auf Etwas von der Wertmodalität des Heiligen — ebenso die Gottesfurcht — analog im Werden jedes bestimmten religiösen Bewußtseins selbst dem Glaubensakt voraus, in dem das Dasein dieses bestimmten Göttlichen gesetzt wird' (E 390).

Hier haben wir darum endlich auch den Grund, warum nach Scheler auch alle übrige Welterkenntnis auf diese in der Liebe wurzelnde religiöse Erkenntnisrichtung fundiert ist, wenn er im Gegensatz zu einer Fundierung des Religiösen auf Außerreligiöses das Religiöse als ‚Urtatsache' hinstellt.

‚Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden? Nicht dieser Versuch ... ist es, der uns nötig ist, sondern der (nur der wahren Stellung der Religion im Geiste des Menschen auch subjektiv entsprechende) psychologische und historische Nachweis, daß alle primären Veränderungen menschlicher Weltanschauungen, Philosophierichtungen, Lebens-, Arbeitssysteme, auch die Veränderungen aller ethischen, politischen, ökonomischen Daseinssysteme in vorangehenden Änderungen religiöser und religiös eigengesetzmäßiger Änderungen gegründet sind (sei es in der Richtung auf das Wahre oder auf das Falsche). Eben da die religiösen Akte die wurzeltiefsten, einfachsten, persönlichsten, undifferenziertesten Grundakte des menschlichen Geistes sind — ihr je intendiertes Gottsein aber Fundament alles übrigen Seins, so müssen auch Variationen in diesem Zentrum des Menschen für alle andern menschlichen Erkenntnis-, Kultur- und Arbeitsformen zum wenigsten einen Spielraum abstecken auf alles je in dieser religiösen Anschauungsart Mögliche der genannten außerreligiösen Dinge' (E 582/583).

Mit dieser Zentralstellung der Liebe hängt es dann auch zusammen, daß Scheler nichts von einer ‚Liebespflicht‘ oder ‚Liebesgesetz‘ oder ‚Liebesgebot‘ im eigentlichen Sinne wissen will (M 224 ff.), wie er auch korrelat eine ‚Glaubenspflicht‘ oder ‚Glaubensgebot‘ im eigentlichen Sinne verwirft; denn in seiner Terminologie ist ‚Glauben‘ nicht beschränkt auf die Annahme einer positiven Offenbarung Gottes, sondern ist die Haltung der Seele überhaupt, in der sie das in der Liebe aufleuchtende ‚Heilige‘ aufnimmt, also eine allgemeine Hingabehaltung des gesamten Menschen (E 560 ff.)[1]. Die näheren Ausführungen über diese Punkte zeigen, daß Scheler unter einer ‚Verpflichtung‘[2] einseitig eine solche versteht, bei der der Liebesakt bzw. Glaubensakt etwas direkt Erzwingbares wäre; denn er gibt klar eine Verpflichtung zu, all die Vorbereitungsakte zu setzen, aus denen tatsächlich der Liebesakt bzw. Glaubensakt erfolgt. Darüber aber geht auch der Sinn der diesbezüglichen theologischen Aufstellungen nicht hinaus; denn eine Verpflichtung zum Liebesakt oder Glaubensakt als innere Akte (darum allein handelt es sich bei Scheler) hat einen ganz andern Sinn als eine Verpflichtung zu äußern Akten, weil es sich in innern Akten um Zentralrichtungen der innersten Gesinnung handelt, die, um echt zu sein, organisch aus ihren innern Bedingungen herauswachsen müssen; darum sind ja auch die Liebes- bzw. Glaubensgebote (soweit es sich um die innern Akte handelt) nach theologischer Lehre erst der Ausdruck einer innern Notwendigkeit, indem ihre ‚necessitas praecepti‘ sich auf eine vorhergehende ‚necessitas medii‘ gründet. Und auch diese ‚necessitas medii‘ besagt nur, daß die betreffenden Akte faktisch heilsnotwendig sind, so daß das aus dieser ‚necessitas medii‘ erfolgende Gebot im eigentlichen Grunde einen negativen Aussagesinn hat, d. h. die Aussage enthält: einer, der die

[1] Vgl. 3. Kap., § 3, Nr. 3 c.

[2] Über Schelers einseitigen Pflichtbegriff im allgemeinen vgl. M. Wittmann, M. Scheler als Ethiker (Düsseldorf 1923) 48—84.

betreffenden Akte nicht erweckt, kann das Heil nicht erreichen. Es ist aber nicht der Sinn der betreffenden Gebote, daß nun schlechthin diese Akte gesetzt werden müssen, sondern nur dann, wenn, wie z. B. beim Glaubensakt, der Mensch die ehrliche Überzeugung hat, daß er sie mit gutem Gewissen setzen könne und müsse (‚iudicium credibilitatis et credentitatis' beim Glaubensakt!). Mithin kommt auch die theologische Lehre, was den positiven Sinn der betreffenden Gebote angeht, auf die Schelersche Formulierung einer Verpflichtung zur Setzung der die betreffenden (innern) Akte organisch erzeugenden Vorbereitungsakte hinaus. Denn nach kirchlicher Lehre sind eben auch Glaube (hier natürlich im strengen Sinn) und Liebe die Zentralhaltung religiösen Lebens, was im Terminus der ‚fides caritate formata' zum Ausdruck kommt, bei Klemens-Augustinus aber in dem Wechselspiel von ‚credere' und ‚diligere', das ihr System der innern religiösen Entwicklung kennzeichnet[1]. Die betreffende Polemik Schelers verfehlt also ihren Zweck und dient nur schweren Mißverständnissen.

Was aber ist nun zu dieser ganzen Liebeslehre Schelers zu sagen? — Zunächst dürfte sie kaum ein genügendes Fundament in der von ihm mehrfach berührten (UW I Nr. 2; SW I Nr. 5 u. 6) Johannes-Augustinuslehre vom Wesen Gottes als der Liebe haben. Scheler stellt das Verhältnis dieser Lehre zu der bisherigen Gottesauffassung (der jüdischen wie der antiken) so hin, als ob durch das ‚Gott ist Liebe' eine fundamentale Wandlung im Gottesbegriff überhaupt vorgenommen sei, als ob von nun an alle weiteren Bestimmungen des Wesens Gottes aus dieser Grundbestimmung abzuleiten seien. Bei näherem Zusehen aber dürfte sich denn doch ergeben, daß jener Satz des ersten Johannesbriefes nur eine sozusagen kurze Formel für die positive neutestamentliche Erlösungstat Gottes ist. Denn eine Betrachtung der Stellung dieses Textes im

[1] Vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 59 f.

ersten Johannesbrief selbst und weiter seiner innern Beziehungen zum Johannesevangelium zeigt, daß Gott darum Liebe genannt wird, weil ‚er seinen eingeborenen Sohn dahingab'. Die innere Beziehung der Nächstenliebe zu diesem Datum von Gott als Liebe ist aber zunächst durch die neutestamentliche innere Beziehung zu Christus gegeben, da wir ‚einander lieben' sollen, ‚wie er uns geliebt hat', da wir ‚in ihm eins' sind und da wir, wie die Paulusbriefe es ergänzend ausführen, ‚Glieder seines Leibes' sind; dieser letzte Gedanke des ‚Haupt und Leib Ein Christus' ist dann überhaupt in der Patristik der fast durchgehende theologische Unterbau der Nächstenliebe. Die Texte Joh. 1, 18 und 1 Joh. 4, 12, die beide mit dem gleichen ‚Gott hat niemand jemals gesehen' beginnen, um dann in Joh. 1, 18 mit der Person Christi, in 1 Joh. 4, 12 mit der Liebeseinheit in Christo fortzufahren, zeigen mit dem Mittelbegriff des ‚Leibes Christi', wie uns scheinen möchte, recht deutlich den begrenzt neutestamentlichen Charakter des Wortes ‚Gott ist Liebe'. Dasselbe ist nach unsrem Bedünken bei Augustinus der Fall, bei dem die Tractatus in Ioh. und Enarr. in Ps. zeigen dürften, daß nur darum ein Erkennen, ja sozusagen Sichtbarwerden Gottes in der Liebe gelehrt wird, weil das Korrelatstück dieser Lehre die so auffallend stark betonte Einheit aller in Christus ist, das ‚Haupt und Leib Ein Christus', so daß das Sichtbarwerden Gottes in der Liebe eben das Sichtbarwerden Gottes in Christo ist[1].

In dieselbe Richtung einer neutestamentlichen Beschränkung des ‚Gott-Liebe' dürfte auch der Umstand weisen, daß die Lehre

[1] Die näheren Texte usw. vgl. in des Verfassers ‚Himmelreich der Seele' IV, Kap. 4, und V (Freiburg 1923). Dazu kommt noch (vgl. Anhang § 2, Nr. 1), daß Augustinus ebenso wie Klemens (und damit praktisch die Patristik) platonisch eingeschränkt bleiben und nicht, wie Scheler es darstellt, einen Gott, der wesenhaft Liebe ist, dem platonischen Gott der Wahrheit entgegenstellen. Der Unterschied ist, geistesgeschichtlich gesprochen, innerhalb ‚Gott-Wahrheit', indem Klemens und Augustin in steigendem Maße die Liebe innerlich mit der Wahrheit verknüpfen bis zur Höhe der Lehre der Tract. in Ioh., daß die ‚Wahrheit' in der ‚Liebe' aufleuchte, weil eben Gott Caritas-Lux ist, Wahrheit als Liebe und Liebe als Wahrheit.

von der Liebe als Funktion in der persönlichen religiösen Erkenntnisbildung und Entfaltung bei Klemens und Augustinus sich ausschließlich auf die Bildung und Entfaltung des Heilsglaubens im strengen Sinn bezieht, nicht aber, wie Scheler es möchte, auf religiöse Erkenntnis überhaupt. Es liegt also auch hier der Liebesfaktor wieder nur innerhalb positiver neutestamentlicher Bedingtheiten, und es ist nicht zu sehen, wie aus diesen einmaligen positiven Gegebenheiten ein Schluß möglich wäre auf absolute, notwendige Wesensverhältnisse in Gott und göttlichen Dingen überhaupt.

Aber auch prinzipiell philosophisch steht vor allem Augustinus Scheler gegenüber. Denn Augustinus lehrt so wenig eine dem Erkennen vorausgehende Liebe (wie Scheler von ihm behauptet), daß er seine Trinitätsspekulation vielmehr geradezu auf das der Liebe vorausgehende Erkennen aufbaut, darum fast durchgehend den Heiligen Geist als ‚die Liebe' hinstellt (z. B. De Trin. 15, 17, 31; Serm. 34, c. 2, 2) und schließlich scharf formuliert: ‚Nicht liebt man, was man in keiner Weise kennt. Aber wenn man liebt, was man nur ganz wenig kennt, so bewirkt die Liebe, daß man es besser und vollständiger erkennt' (In Ioh. tract. 96, 4).

Was die christliche Lehre ‚Gott hat die Welt aus Liebe erschaffen' betrifft, auf die Scheler sich beruft als Konsequenz aus dem ‚Gott-Liebe', so dürfte zu sagen sein, daß dieser Ausdruck, wie er zuletzt im Vaticanum seine Prägung fand, zunächst nur etwas Negatives bedeutet, nämlich die Aussage, daß Gott der Welt in keiner Weise bedurfte, was gegenüber allen Formen des Pantheismus (die gerade in diesem Abschnitt von Vat. sess. 3, cap. 1 behandelt werden) festzustellen war. Positiv aber besagt der Ausdruck ‚mitteilende Güte' nur das faktische ‚Schenken des Seins'; über die vorwaltende innere Intention vermögen wir darin nichts zu sehen. Denn die Scholastik, der ja gerade dieser Begriff von der ‚Schöpfung aus Liebe' entstammt, hat es nie unternommen, von hier aus eine innere Verknüpfung

von Schöpfer und Schöpfung gerade in der Liebe aufzustellen; die Verknüpfung, die sie lehrt, ist vielmehr rein die platonisch-aristotelische (nach Sein und Erkennen der ‚ideae universales‘), die gerade nach Scheler derjenigen entgegengesetzt ist, die aus dem Satze von der ‚Schöpfung aus Liebe‘ folgerichtig sich ergibt (SW I 135 ff.). Ebenso lehrt die Scholastik gewiß eine theologische Liebe, die Gottes- und Nächstenliebe sei, und das aus dem Wesen Gottes heraus. Aber 1. ist diese Liebe wesentlich Liebe ‚zu‘ Gott (also gerade das, was Scheler nicht will oder wenigstens aufgelöst wissen will in das Lieben ‚in‘ Gott, weil eben Gott der Liebesaktus ist, an dem wir geistig teilnehmen, indem wir lieben), 2. ist diese Liebe für die Scholastik durchaus nicht erkenntniserzeugend, sondern erkenntnisgezeugt (im Sinne des ‚nil volitum, nisi praecognitum‘), 3. endlich ist die eingeschlossene Nächstenliebe nicht eine Liebe zum Nächsten, insofern er Eigenwert hat, sondern eine Liebe zu Gott, insofern er sich im Nächsten manifestiert; nicht (wie Scheler will) ein ‚amare proximum in Deo‘, sondern ein ‚amare Deum in proximo‘; das Erste ist nach Thomas (quaest. disp. de car. a. 3 5 7) ‚dilectio humana imperata per caritatem‘ und nur das Zweite ‚dilectio caritatis‘. Das patristische ‚diligere proximum in Christo‘ ist natürlich unter diese, aus dem Gottesbegriff erfolgenden Wesensnotwendigkeiten nicht einreihbar, da es auf der einmaligen positiven Tatsächlichkeit des ‚caput et corpus unus Christus‘ beruht, das nicht Übernatur und Mysterium wäre, wenn es sachnotwendig sich begründen ließe. Handelt es sich nur um eine faktische Einreihung unter die beiden obigen Arten eines ‚amare proximum in Deo‘ und ‚amare Deum in proximo‘, so könnte man vielleicht sagen, daß das spezifisch christliche ‚diligere proximum in Christo‘ in der Mitte beider liege, wie auch der Gottmensch selbst die Mitte ist, in der Gott und Mensch sich begegnen. Auf der andern Seite ist es aber auch nicht richtig (wie Scheler will), daß Thomas die Liebe einfachhin als ‚Streben nach‘ fasse.

Thomas faßt vielmehr die eigentliche Liebe als ,Einssein' oder ,Vereintsein' (Quaest. disp. de car. a. 1 ad 2 3; a. 9 ad 3 7; 2, 2, q. 25, a. 12 ad 5 usw.). Es ist mithin auch, und gerade von Thomas aus, ein Erkennen aufstellbar, das erst in und aus diesem Einssein der Liebe sich entfaltet. Daß aber dieses Einssein der Liebe selber ,irgend ein' Erkennen voraussetze, darin stimmt, wie wir sehen, Thomas gerade mit Augustinus überein.

So entbehrt also die Person-Liebe-Lehre Schelers, soweit sie dem Seinsstandpunkt von Patristik-Scholastik sich entgegen stellt, jenes historischen und theologischen Fundaments, das sie für sich in Anspruch nimmt. Vom rein philosophischen Standpunkt aus aber gelten die Gründe, die wir im Folgenden gegen Schelers Dualismus von Wert und Sein, der das philosophische Fundament des Person-Liebe-Systems bildet, vorzulegen haben werden. Dabei bleibt jedoch ein wahrer Kern dieses Systems, wie er in Augustins ,Erkenntnis e n t f a l t u n g in der Liebe', in Thomas' Liebe als ruhendes ,Einssein', in Suarez' Individuationsauffassung des ,possibile individuale' angelegt und vorab in Newmans Lehre von den moralischen ,Einstellungen' (,dispositions') und persönlichen ,Grundrichtungen' (,first principles') entfaltet ist. Dadurch, daß hier prinzipiell ein ,irgendwelches' (,ex quantulacunque parte') Erkennen der Liebe voraufgeht, ist zunächst der Grundgegensatz der Schelerschen Person-Liebe-Korrelation zur thomistischen Ideen-Erkennen-Korrelation beseitigt, nämlich der Gegensatz von ,Liebe vor Erkennen' und ,Erkennen vor Liebe'. In der Konsequenz des Suarezschen Individuationsprinzips aber bleibt das Individuum bzw. die Person d a s letzte und entscheidende Erkenntnisobjekt, dem auch die Allgemeinbegriffe letztlich dienen, da alle Wirklichkeit Individuum und nicht Genus[1], und d e r Wirkliche schlechthin (Gott) ,Persönlichkeit' ist. Diesem letzten Personcharakter von Schöpfung und Schöpfer gegenüber ist dann im k o n k r e t e n

---

[1] Das ,Allgemeine' (,universale') ,gründet i m' Wirklichen nur.

Vorgang die Einstellung der Liebe freilich die notwendig entsprechende Einstellung, wie die Erfahrung lehrt, — aber (wie die gleiche Erfahrung lehrt) die Einstellung einer Liebe, die erstens innerlich polarisiert ist durch den Abstand der Ehrfurcht, und die zweitens die ‚Erkenntnis' nicht irgendwie erzeugt, sondern nur die Gesamthaltung des konkreten Menschen ist, in der er befähigt ist, gesund und richtig zu erkennen. So ist das Person-Liebe-System in dieser prinzipiellen Umformung sozusagen das Korrelationssystem des konkreten Vorgangs, während das alt-thomistische Ideen-Erkennen-System in seiner suarezischen Weiterbildung zum Person-Erkennen-System (wie wir es früher kurz skizziert haben) das Korrelationssystem des theoretischen ‚an sich' bildet: Gott-Persönlichkeit und die letztlich personalistische Schöpfung sind theoretisch ‚an sich' dem reinen Vernunfterkennen durchaus zugänglich, aber im konkreten Vorgang bedarf es zu einem störungslosen Funktionieren dieses Vernunfterkennens der Liebe-Ehrfurcht-Einstellung des erkennenden Gesamtmenschen. Liebe-Ehrfurcht ist nicht Wurzel des ‚Erkennens an sich', aber Gesamteinstellung, in der das Erkennen störungsfrei abläuft: ‚die Liebe bewirkt, daß man besser und vollständiger erkennt' (Augustin), weil eben ‚Individuum' und ‚Person' der letzte und zentrale Erkenntnisgegenstand sind[1].

Von hier aus gewinnen wir nun zuletzt auch die ersten Grundlagen einer Theorie über den konkreten Vorgang der Gotteserkenntnis. Weil im Blickpunkt des Gottsuchers tatsächlich derjenige steht, der, wenn Er ist und als solcher erkannt wird, die volle Hingabe fürchtender Liebe und liebender

[1] Dieser Standpunkt berührt sich in manchem mit Edith Landmanns ‚Gesamterkenntnis' (Transzendenz des Erkennens 238 ff.), unterscheidet sich aber wesentlich durch die Trennung von reinem Vernunfterkennen als ‚Erkenntnisorgan' und Liebe-Ehrfurcht als ‚Gesamteinstellung des erkennenden Menschen', während für Landmann in fast Keyserlingscher Formulierung das höhere menschliche Sein selber zu einer Art letzten Erkenntnisorgans zu werden droht (ebd. 291 f.).

Furcht (in Augustinischer Formel) verlangt, darum wird im Gottsucher, damit er vorurteilsfrei den Verstandesgründen für das Dasein Gottes lauschen könne, Liebe und Furcht schon keimhaft angelegt sein als die dem vorliegenden Forschungsobjekt angemessene Haltung. Es ist mithin ‚Liebe und Furcht' nicht eine innere Bedingung oder gar Ursache des theoretischen Gotterkennens ‚an sich', sondern nur dadurch bedingt, daß mit diesem theoretischen Gotterkennen unlöslich das praktische Gottanerkennen verknüpft ist. Von diesem praktischen (daher willensmäßigen) Gottanerkennen sind ‚Liebe und Furcht' sozusagen der vorausgeworfene Schatten. In eine ähnliche Richtung führt auch eine Erwägung über den Sinn des neutestamentlichen Satzes ‚Gott ist Liebe' selbst. Denn daraus, daß dieser Satz ein spezifisch neutestamentlicher ist, folgt, daß er auf dem Hintergrund des Alten Testamentes zu verstehen ist, daß für ihn ebenfalls das Ergänzungsverhältnis der beiden Testamente gilt, und daß mithin die religiöse Gesamthaltung (wie gerade Augustin, der Kirchenvater der Liebe, sie faßt), ‚Furcht in Liebe und Liebe in Furcht' sei. Diese religiöse Haltung ist dann auch rein metaphysisch ableitbar, da sie nur der willensmäßige Ausdruck des erkenntnismäßigen Datums von Gott als dem ‚über allem und in allem Seienden' ist, wie wiederum gerade Augustin ihn faßt und mit ihm die sonstige Patristik (vgl. z. B. die weitgehenden Paraphrasen Gregors des Großen darüber in seinen Moralia usw.). Zwischen ‚Gott in allem und über allem' und ‚fürchtender Liebe und liebender Furcht' besteht also, theologisch wie rein metaphysisch gesehen, eine Art innerer Korrelation [1].

Vielleicht daß Schelers ‚Liebe' im Grunde in die Richtung derselben Lösung weist. Denn er verknüpft mit der Liebes-

[1] Vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 91 f.; Metaphysik und Religion' (Stimmen der Zeit CIV [1922/23 II] 132—140); ‚Himmelreich der Seele' IV, 1. Kap.; ‚Gott in uns und Gott über uns' (Stimmen der Zeit CV [1922/23 II], August); ‚Worte von der Liebe' 1 und 3 (Seele V [1923] April und Juli).

haltung die Demutshaltung und vorab die Ehrfurchtshaltung (UW I Nr. 1), wenn er auch ein Ineinanderfließen von Liebe und Furcht zur ‚Ehrfurcht' ablehnt; ‚das Wort Ehrfurcht verführe uns nicht, sie für eine Mischung von Furcht und scheuer, liebender Verehrung zu halten' (ebd. 36). Er scheint jedenfalls selber zu fühlen, wie die Liebeshaltung (vorab wenn sie rein als ‚schenkende Liebe' gefaßt wird) zu ihrer Ergänzung einer Seelenhaltung bedarf, in der sowohl die Relation ‚kindlichen Empfangens vom allesschenkenden Gott' wie die der steigenden Unbegreiflichkeit des Allein-Sich-Begreiflichen zum Ausdruck kommt.

‚Die Demut ist die Tugend, die, indem sie den Demütigen tiefer und tiefer sich nieder- und herabsinken läßt — vor sich selbst — und durch sein Selbst hindurch vor allen Dingen, geradewegs in den Himmel hineinführt. Denn Demut ist nichts anderes als der resolute Blick auf die Linien unsres Selbst, die es zum Idealischen seines individuellen Wesens hinzusteuern scheinen, und deren Schnittpunkt im Unsichtbaren liegt — in Gott. Sie ist ein fortwährendes Sichsehen in Gott und durch das Auge Gottes, ein wahrhaftes Wandeln unter dem Auge des Herrn. . . . (Es) ist für den wahrhaft Demütigen dauernd das Bild gegenwärtig, welches er die auf ihn abzielende Bewegung der Liebe Gottes von seiner eigenen Individualität in jedem Moment neu vorzeichnen und gleichsam vor sich hertragen fühlt. Wie könnte er anders als in jedem seiner empirischen Lebensmomente sich als ganz dunkel und klein wissen vor dem Glanze und der Größe dieses Bildes? Indem er in der Sphäre seines Bewußtseins tiefer und tiefer, im Eindringen in dies göttliche Bild, — hinabsinkt und sich erniedrigt sieht, reißt ihn faktisch das schöne Bild zu Gott empor und steigt er leise in der Substanz seines Wertes empor in den Himmel. . . . Eben als die duftigste Blüte der christlichen Liebe ist die Demut die christliche Tugend katexochen und in ihrer reinsten Prägung ist sie nur der zarte Schattenriß, den die Bewegung der heiligen, gottbezogenen Liebe auf die Seele zurückwirft. Und das ist allein diese Liebe zur Welt und Gott und den Dingen aus Gott heraus, und die „Liebe in Gott" (das „amare Deum et mundum in Deo" der Scholastiker), diese schöne Selbsterniedrigung, die den angeborenen Star unsres Geistes sticht und das volle Licht aller nur möglichen Werte in uns hereinfluten macht' (UW I 23/24; vgl. ebd. 18 und E 58).

‚Der Gott, den die Christen anbeten, ist „Deus absconditus". Er ist verborgen, und eben diese seine Verborgenheit, dieses sein ewiges Hinausfließen über das Blickfeld der Anbetung auch des Heiligsten und Frömmsten, diese gefühlte unendliche Ferne der Erstreckung Gottes über den Horizont unsrer Anbetung und unsres Gebets hinaus, ist selbst noch ein Phänomen, das

sein uns zugewandtes Antlitz geheimnisvoll umrauscht. Dies vergessen ebenso oft die Rationalisten wie die Mystiker. Beide haben eine allzu rasche Art, sich Gott anzubiedern; diese mit den Begriffen, in die sie ihn anatomisieren, jene mit dem Gefühl, in dem ihnen Gott den Busen zu dehnen scheint.... Auch die Scham ... ist das plötzliche Innewerden und Sichaufdrängen der endlichen Seite unsres Wesens inmitten geistiger Aktvollzüge, in denen wir ewige, göttliche Gesetze zu verwirklichen meinen, Gesetze, die mit der Endlichkeit und Bedürftigkeit des Ausgangspunktes eben dieses Aktes, — auf den wir nun plötzlich zurücksehen, — nichts zu tun haben.... So haben Scham und Ehrfurcht ein und dieselbe Wurzel: beide sind ein unmittelbares Innewerden der Bruchstellen, an denen ein Strahl des unendlichen Geistes sich an einer engen bedürftigen Artorganisation des Lebens bricht und uns nur das für diese Organisation Wichtige aufleuchten läßt" (UW I 32—38).

Damit aber ist gegenüber dem Liebesprimat Schelers eine ganz neue Position gewonnen, die ihn innerlich überwindet. Denn nicht die Liebe ist nun das metaphysische Zentrum, sondern das Sein. Die ‚analogia entis' als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, ist der objektive Konnex und Kontakt zwischen ihnen, und die ‚Liebe' in der Umformung zu ‚Liebe in Furcht und Furcht in Liebe' ist nur die entsprechende Seelenhaltung für den konkreten, lebendigen Menschen, der dieses Verhältnis von Geschöpf und Schöpfer erkennen will. Aber nicht die Liebe erkennt, sondern die Vernunft; und nicht die Liebe ist die Wurzel des Erkennens als Erkennens, sondern nur die Seelenhaltung, die dieses Erkennen vor störenden Einflüssen schützt, wie Newman es ausführt. So ist, in dieser Umformung, nicht bloß das Bedenkliche einer sozusagen ‚substantialen Liebe' beseitigt, sondern auch jene Lehre vom Ursprung des Erkennens und Wollens aus der Liebe, die, ganz abgesehen von ihrer philosophischen Unmöglichkeit, doch auch, trotz aller Unterscheidungen, mit der Dreipersönlichkeitslehre in Schwierigkeiten gerät. Beibehalten aber ist die eigentliche lebenswirkliche Beobachtung, die in Schelers System als verabsolviert erscheint, die Lehre von der ‚Liebe', wenigstens in ihrer Umformung in ‚Ehrfurcht-Liebe', als der innern Seelenhaltung des konkreten, lebendigen Menschen, der erkennt,

— im Unterschied von einer nicht haltbaren innern Bedingtheit des ‚Erkennens' in seiner abstrakten Isoliertheit und sozusagen ‚an sich'. Damit aber haben wir bereits die Grundgedanken des folgenden Abschnittes vorweggenommen. Erst dieser kann die an die Wurzel gehende Widerlegung und Umformung der Schelerschen Liebeslehre bringen.

§ 2. Unableitbarkeit der Werte.

1. Wert als Apriori von Ethik und Religion.

So sind wir bereits mitten in der Behandlung des zweiten Grundsatzes der Schelerschen Wertlehre: von der Unableitbarkeit der Werte sowohl vom Wahrheits- und Seinsbegriff als auch voneinander. Wie wir im ersten Kapitel sahen, ist dieser Grundsatz schon das Hauptthema der Doktordissertation Schelers. In Bezug auf die Ethik ist er dann in der ‚Materialen Wertethik' durchgeführt, in Bezug auf die Religion im ‚Ewigen im Menschen', wo die Scheidung von Metaphysik und Religion letztlich nur der Ausdruck für die Unableitbarkeit des religiösen Wertes, des ‚Heiligen', ist. Mit Hilfe des ersten Teiles dieses Grundsatzes (Unableitbarkeit vom Wahrheits- und Seinsbegriff) wird die vermeintlich platonisch-aristotelisch-augustinisch-scholastische [1] Grundlegung von Ethik und Religion abgelehnt,

[1] Auch die augustinische! So deutlich für die Ethik in M 166; in Bezug auf die Religion lehnt E 623/624 gerade den nach Joh. Hessen spezifisch-augustinischen Gottesweg der ‚veritates aeternae' scharf ab, wenn er schreibt: ‚Man kann die Wahrheit nicht mit Gott so identifizieren, wie es Augustin versuchte, ohne den persönlichen Gottesgedanken zu Gunsten eines bloßen Platonismus preiszugeben. Und man kann ebensowenig behaupten, es sei im Aktvollzuge der Wesenserkenntnis der Dinge selber schon ein begleitendes Bewußtsein oder evidentes Erlebnis davon gegeben, daß dieser Akt selber durch die ewige Vernunft so kausiert werde, wie es im Sinne des Augustinischen „Omnia cognoscere in lumine Dei" gelegen wäre. Vielmehr handelt es sich nicht um ein Erlebnis, sondern um eine nachträgliche Deutung des Erkenntnisaktes und nicht um eine Deutung, die uns zu einer Erkenntnis Gottes erst hinführte, die wir noch nicht

mit Hilfe des zweiten Teiles (Unableitbarkeit usw. der Werte voneinander) die üblichen Theorien der neueren Philosophie, von Kant angefangen, die teils den religiösen Wert auf ethische, teils auf kulturelle, teils auf vitale Werte zurückführen, und ähnlich in Bezug auf die ethischen Werte. Diese ‚Unableitbarkeit‘ hat aber ihre Ergänzung im Gesetze des ‚Fundierens‘: das Seinserfassen ist auf das Werterfassen ‚fundiert‘ und innerhalb der Werte fundiert der jeweils höhere Wert den jeweils niederen.

---

besitzen, sondern um eine Deutung, deren inneres Recht der religiöse Anschauungs- und Glaubensakt aus seiner selbständigen Evidenz heraus trägt und zu verantworten hat — die also eine anderweitige Gegebenheit der Überzeugung vom Dasein und Wesen Gottes bereits voraussetzt.‘

Wie Scheler den sog. spezifischen Augustinusweg aus der Wahrheit abweist, so auch den sog. spezifischen Newmanweg durch das Gewissen. ‚Die Sanktionierung eines nicht religiösen Gutes (z. B. der sittlichen Güter als heilig, einer Pflicht als heilig, eines Bösen oder moralischen Normwidrigen als Sünde) ist freilich möglich und religiös notwendig; es setzt aber die Gegebenheit der spezifisch religiösen Werte immer schon voraus. Ein Sittengesetz wird heilig erst, sofern es durch die Würde seines heiligen Gesetzgebers als einer vollkommenen Person diese Qualität erhält — eine Voraussetzung, die nicht — wie Kant meint — aus der Gegebenheit eines kategorischen Imperativs durch Postulate zu gewinnen ist. Das Postulat eines Gesetzgebers X dieses Gesetzes und eines den Anspruch auf Vergeltung erfüllenden sittlichen Weltordners X greift in die leere Luft, wenn an Stelle dieses X nicht schon eine positive und inhaltsvolle — und zwar religiös inhaltsvolle — Idee von Gott und ferner die Realität eines dieser Idee entsprechenden Gegenstandes vorgegeben ist‘ (E 629/630).

Es hat also, wofern man Augustins Gottesweg so versteht wie Joh. Hessen und Newmans Gottesweg als ausschließlichen Gewissensweg faßt, was aber nicht den Tatsachen entspricht, konsequent keinen Sinn, Schelers Gottesweg mit Augustinus und Newman in Verbindung zu setzen. Eine ‚Art‘ Verwandtschaft besteht mit Augustinus in der ‚erkennenden Liebe‘ (wie wir oben sahen) und mit Newman in den ‚moralischen Einstellungen‘. Aber auch hier sind in Wirklichkeit mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten, da, wie schon erwähnt, die ‚erkennende Liebe‘ Augustins ein rein neutestamentliches (nicht wesensmenschliches) und innerhalb der Entfaltung vorher gegebenen Offenbarungsglaubens liegendes Datum ist, die ‚moralischen Einstellungen‘ Newmans aber nicht erkenntniszeugend, sondern erkenntnisrichtend sind. Vgl. Anhang § 2 und des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.‘ 43—57.

Versuchen wir zuerst eine negative Abgrenzung der Lehre Schelers. Er vertritt zunächst keinen kantischen Formalismus, weil nach ihm, genau so wie nach der Scholastik, das Inhaltliche von Gut und Böse objektiv gültig ist; das ist ja die ganze Tendenz der ‚Materialen Wertethik' gegenüber dem formalen Gesolltsein Kants.

Ebensowenig lehrt er eine kantische Autonomie des Ethischen; denn kraft des Fundierungsgesetzes (M 93) sind die Werte Gut-Böse im ‚Heiligen', d. h. in Gott fundiert.

‚Alle möglichen Werte aber sind fundiert auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden Welt der Werte. Die Werte erfassenden Akte sind selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend, sofern sie in ihm vollzogen werden, und die Werte nur absolute Werte, sofern sie in diesem Reiche erscheinen' (M 94).

Ebensowenig verfällt Scheler der kantischen Moralisierung der Religion, nach der Religion = Moralität wäre; denn kraft des Gesetzes von der Unableitbarkeit der Werte voneinander ist der religiöse Wertbereich nicht aus dem ethischen ableitbar, sondern fundiert ihn nur. Durch die gegenseitige Ergänzung beider Sätze (vom Fundieren und von der Unableitbarkeit) wird also sowohl eine religionslose Moral wie eine Religion als Moral abgelehnt.

‚In ihren vollkommenen Stufen sind Religiosität und Moralität nicht wesensunabhängig, sondern wesensabhängig von einander; dies heißt in keinem Sinne identisch — weder von der Seite der Religion her, wie Luther, noch von der Seite der Moralität her, wie Kant fälschlich annahm' (E 634 bis 635)'. ‚Ein (vollkommenes) sittliches Wollen ohne Hinblick auf Gott ist erstens eine innere Sachunmöglichkeit. . . . Denn vollkommenstes sittliches Wollen ist (der Idee nach) das Wollen der Person, die den evident höchsten der Werte — die Heiligkeit in Form des Personwertes (mehr oder minder adäquat) verkörpert. Die heilige Person ist aber zugleich die Person, die sich — sofern und soweit sie heilig ist — in ihrem konkreten Aktzentrum mit dem höchsten Gut, das als höchstes selbst heilig in unendlicher und absoluter Form und Wertperson ist, als partiell geeinigt nicht „realiter", aber hinsichtlich des Wesens ihres Aktzentrums (also auch seiner Aktinhalte) evident erlebt und weiß. Ebenso aber gilt: Ein (vollkommen) religiöses Verhalten ist — obzwar es nicht definierbar ist durch

sittliches Verhalten oder auf es aufgebaute Beweise oder Postulate[1] — evident unmöglich, ohne daß es vollkommen sittliches Verhalten in sich schließt. Denn vollkommen ist religiöses Sein und Verhalten erst, wenn die menschliche Person im erkennenden Akte des Wertvorzugs und im Willensakte der Realisierung des evident vorzüglichen Wertes auch das „summum bonum", d. h. aber (nach den ontisch und axiologisch gültigen religiösen Wesenszusammenhängen) den absolut heiligen personhaften Gott als den Herrn des Seins (im Vorzugsakte) mit vor dem Blick des Geistes hat; im Akt der Realisierung das Vorgezogene aber aus dem Wollen Gottes heraus („velle in Deo") selber will und verwirklicht — nicht bloß diesem Wollen Gottes auf Grund eines Befehles oder Gesetzes Gehorsam leistet' (E 633/634). ‚Da in jeden religiösen Akt der Akt sittlicher Werterkenntnis Gottes (Gottes als des Guten) eingeht und alles sittliche Erkennen im Maße als es unmittelbar und adäquat ist, notwendig zwar nicht das Dasein, aber das Sosein des Willensaktes bestimmt, ist mit jeder bestimmten konkreten Ausprägung dieses höchsten Guten ein konkretes sittliches höchstes Vorbild auch für das Wollen gesetzt, das sogar allem, was moralische Regel, Gesetz usw. heißt, vorhergeht und es bestimmt[2]. Aber nicht nur dies. Das moralisch gute Wollen und Handeln nach dem je vorschwebenden Bilde des Göttlichen disponiert notwendig und als „conditio sine qua non" auch jedes Fortschreiten des Geistes im Eindringen in die Tiefe und Fülle der Gottheit — der Gotteserkenntnis nach. Die Gotteserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die am meisten von aller möglichen Erkenntnis an moralischen Fortschritt gebunden ist. Das moralische Wollen und Handeln ist also nicht eine bloße Folge des religiösen Glaubens — wie Luther meinte — sondern es ist in jedem religiösen Akte und in jedem moralischen Akte eine identische Komponente von Werterkennen eingeschlossen, so daß in jedem religiösen Akte auch ein moralischer Akt, in jedem moralischen Akt auch ein religiöser Akt partiell mitgeübt wird. Wie die echte

[1] Scheler lehnt (E 629 f.) einen Beweis Gottes aus den sittlichen Tatsachen ab und erklärt ‚Gottes Stimme im Gewissen' als nachträgliche religiöse Deutung, d. h. auf Grund der Fundierung des Sittlichen durch das Religiöse (E 50 f.; M 210 ff. 333 ff. usw.).

[2] Hier haben wir den eigentlichen Kern und Sinn der Schelerschen Reduzierung alles sittlichen Verhaltens auf ‚Person-Nachfolge' und seiner Abweisung einer letzten Reduzierung desselben auf Gesetz und Gebot: Das Sittliche, weil letztlich im personhaften ‚summum bonum' wurzelnd und gipfelnd, ist auch letztlich das ‚Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist', ein ‚sequi Deum'. Freilich (wie Scheler M 623 f. anmerkt) nicht ein unmittelbares ‚sequi', weil eben Gott in den Geschöpfen sich offenbart, sondern ein ‚sequi Deum' in einer Nachfolge geschöpflicher Personideale, die positiv in ihrem tatsächlichen Wertgehalt, negativ in ihrer Vielfalt und Begrenztheit das unendliche Personideal des personhaften ‚summum bonum' spiegeln.

Gesinnung (gute und böse) sich erst in der Tatbereitschaft dokumentiert, ohne doch erst durch die Tat ihren Wert zu empfangen, so dokumentiert sich auch die Glaubensechtheit erst in der Bereitschaft, das in jede Religion eingeschlossene religiöse Ethos zu verwirklichen. Das gute Wollen und Handeln gibt nicht nur religiöses Bewußtsein wieder, es erweitert und vertieft auch die konkrete Gotteserkenntnis mit jedem Schritte. Es ist ein wahrhaftes Eindringen in die Willensseite des Göttlichen, ein gesteigertes Teilnehmen der Person an seiner innern Dynamik auch da, wo es ohne das reflexe Bewußtsein verläuft, daß es ein solches sei. Und da die Werterkenntnis die Seinserkenntnis fundiert, so ist diese Art Eindringen auch Voraussetzung der Seinserkenntnis‘ (E 554/555).

Ferner kann man aber auch Scheler nicht kantischen Immanentismus vorwerfen. Denn wie alle unsre vorhergegangenen Erörterungen darlegen, ist der Grundpunkt seiner Wertlehre, daß die objektiven Werte im Wertfühlen gegeben seien, wie das objektive Sein im Seinserkennen. Weiter sind insbesondere ‚Gott als Höchstwert‘ (‚summum bonum‘) und ‚Gott als ens a se‘ nur als ‚entia intentionalia‘ zwei Objekte, als ‚ens reale‘ aber ein und dasselbe Objekt, das, als real dasselbe, der metaphysischen Erkenntnishaltung sich intentional als ‚summum bonum‘ gibt, der religiösen Erkenntnishaltung als ‚ens a se‘.

‚Der Weg der Religion geht immer aus von dem Gehalt eines absoluten Heiligen und Heilskräftigen, von dem sekundär gezeigt wird, es sei dieses Ens a se auch der absolute Wirklichkeitsgrund der Dinge. Der Weg der Metaphysik geht immer aus von einer Wesensbestimmung des absolut Wirklichen, von dem sekundär gezeigt wird, die personale Einigkeit mit ihm führe auch den Menschen (oder die Konformität der Dinge mit ihm führe auch die Dinge) zu ihrem Heile.... Beide entia intentionalia können daher — de facto — auch weitgehend auseinandergehen, trotz ihrer apriori gewissen realen Identität‘ (E 337/338).

Es kann Scheler aber auch nicht — und damit kommen wir an die schärfste Abgrenzung unsres Fragepunktes — vorgeworfen werden, daß er alles sittliche und alles religiöse Verhalten in ein Gefühlsverhalten auflöse, weil er erstens die Objekte von Ethik und Religion als Werte gegeben sein lasse, und das zweitens in einem ‚Fühlen‘. Denn es ist durchaus nicht Schelers Lehre, ethisches und religiöses Verhalten mit Gefühls-

verhalten zu identifizieren. Erstens ist nach ihm das hier in Frage stehende ‚Fühlen' scharf geschieden vom subjektiv gerichteten und erkenntnismäßig blinden (irrationalen) ‚Gefühl' (M 263 ff., 273 ff. usw.), und zweitens ist das ‚Wertfühlen' nur der Quellpunkt, nicht der Gesamtinbegriff des ethischen oder religiösen Verhaltens.

Das gilt für das sittliche Verhalten, insofern dem ‚Fühlen der sittlichen Werte' die verstandesmäßige Fassung folgt, dem ‚Ethos' als Gesamtinbegriff eines im Wertfühlen gegebenen allgemein- oder individualgültigen objektiven ‚Wertkosmos'[1] die ‚Ethik' als verstandesgemäß geformtes Urteilssystem des Ethosinhalts (M 312 ff.).

Das gilt ebenso für das religiöse Verhalten, insofern sich in der vorausgehenden, objektiv auf Gott gehenden, aber dieser Richtung subjektiv noch nicht sich bewußten Liebe nur das erste Aufleuchten der religiösen Welt vollzieht, die nun durch Erkennen und Wollen ihre reflexe Ausgestaltung erfährt; darum verwahrt sich Scheler energisch gegen irgend welche Identifizierung seiner Aufstellungen mit dem ‚religiösen Gefühl' der Schleiermacherschule oder dem Pragmatismus James' und stellt das religiöse Verhalten als Gesamtverhalten des ganzen Menschen dar, das ‚religiös' sei nicht durch irgend eine subjektive Aktnatur, sondern durch seinen objektiven Gegenstandssinn.

Es sind ‚grundfalsche Fragestellungen ..., ob der religiöse Akt primär ein Gefühl sei (z. B. Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit) oder — wie nach A. Ritschl, ein der Willenssphäre angehöriges Verhalten oder — wie die alte Schule und der religiöse Rationalismus behauptet, ein Denken; ferner, ob die religiöse Erfahrung durch das Unterbewußte unsres seelischen Lebens vermittelt werde oder nicht. Alle diese Unterschiede gehen ... am Wesen des religiösen Aktes schon darum ganz und gar vorbei, weil seine begriffliche Einheit die Einheit einer gegenständlich gerichteten Operationseinheit des Geistes ist, — also überhaupt nichts, was mit psychologischen Begriffen irgendwie getroffen werden könnte. Was etwa psychologisch — also nach möglicher innerer Wahrnehmung und Beobachtung hin betrachtet — in einem Betenden vorgeht und wie es vorgeht, das

---

[1] Vgl. S. 45 ff.

ist für das Wesen des Gebetsaktes so gleichgültig wie das Magendrücken oder die Phantasiebilder eines Mathematikers, der über ein Zahlenproblem nachdenkt, für die Noetik des Zahldenkens ist. Der Gebetsakt ist nur vom Gebetssinn her zu bestimmen, und wie die psychischen Materialien psychologisch zusammengesetzt sind, die in diesem Akte verwendet oder verbraucht werden — wie sie sich etwa zusammensetzen aus Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Bedeutungsakten, Worten, Ausdrucksäußerungen, Handlungen — das geht die religiöse Noetik überhaupt nichts an' (E 365/366). ,Eine falsche Richtung in der Wesenslehre vom religiösen Akt nimmt also derjenige ein, der zuerst ein sog. Seelenvermögen sucht, unter das der religiöse Akt untergeordnet werden soll: Denken, Fühlen, Streben, Wollen usw. Denn die Religion ist so ursprünglich religiöses Erkennen und Denken, als sie auch eine besondere Art des (Wert)fühlens, des (geregelten) Ausdrucks (in religiöser Sprache, Gebet, Kult) und des religiösen Wollens und Wandelns ist (im Dienste Gottes und der religiösen Moral). . . . Der religiöse Akt plus seinem Sinnkorrelat, das zu ihm als erfüllend gehört, bildet eine Einheit in sich selbst: z. B. Beten und Personalität Gottes, Anbeten und „summum bonum". Religiöser Akt als Wesensart von Akten und nicht-religiöser Akt schneiden also als Einteilung der Akte alle Einteilungen, die aus dem Hinblick auf die sog. Seelenvermögen oder die seelischen Elementarerscheinungen genommen sind' (E 527/528). So ist es auch nicht auffallend, daß Scheler alle ,Erlebnisphilosophie' ablehnt, ,die dem Grundirrtum huldigt, es könne Philosophie je etwas anderes sein als Erkenntnis, und zwar streng objektive, allein durch den Gegenstand und nichts anderes bestimmte Erkenntnis' (E 99).

Diese Aufstellungen erhellen blitzgleich den Sinn der Schelerschen Lehre: sie bestimmt mit der Scholastik das Religiöse, wie auch das Ethische durch Betonung des Materialen, im Gegensatz zum Sollensformalismus Kants und der Moderne, aus dem Objekt. Der phänomenologische Grundsatz von dem innern Sichbedingen von Objekt und Akt, den die Scholastik in das Axiom: ,actus specificatur ab obiecto' faßt, äußert sich hier konsequent darin, daß die im religiösen Verhalten vorliegende spezifische Aktkombination (E 529 ff.) eine solche ist, die in sich schon das religiöse Objekt sozusagen ,vorzeichnet' und infolgedessen das religiöse Objekt als ,Erfüllung' dieser ,Vorzeichnung' erfaßt, während umgekehrt das religiöse Objekt ein solches ist, das seiner Natur nach die vorliegende Aktkombination als seine spezifische Erfassungsweise fordert.

E 715 faßt Scheler diese Theorie sozusagen in eine Formel: ‚Daß die Religion von Hause aus immer um einen Gegenstand sich bewege, der für die positive Wissenschaft konstitutiv verschlossen ist und der seiner je primär gegebenen Wertseite nach durch die unveränderliche Wertkategorie des Heiligen, seinem Dasein nach durch die Kategorien des absoluten und unendlichen Seins umgrenzt ist, — eines Gegenstandes, dem ganz bestimmte Haltungen des menschlichen Gemütes und des erkennenden Vermögens auf seiten des Subjekts zu seiner möglichen Erfassung entsprechen, — Haltungen, die keinem endlichen Dinge angemessen sind, höchstens durch endliche Dinge als Darstellungsmittel und Bindungsweisen des Göttlichen ausgelöst werden können, — wurde völlig verkannt. Und damit wurde verkannt das auch für alle Auffassung der Religionsgeschichte grundlegende Prinzip von der Geschlossenheit und Autonomie der religiösen Erfahrung und ihres Gegenstandes.‘ An dieser und ähnlichen Stellen zeigt sich deutlich die phänomenologische Fassung des ‚actus specificatur ab obiecto‘ als eigentlicher grundsätzlicher Sinn sowohl der Polemik gegen alle ‚Beweise‘ wie auch der positiven Aufstellung eines ‚unmittelbaren‘ und ‚unableitbaren‘ Gegebenseins der religiösen Objekte. So auch deutlich E 529, wo Scheler als Akteigenart des religiösen Aktes aufzählt: Erstens ein ‚Transzendieren‘ von allem ‚von der Art einer Welt überhaupt‘; zweitens die ‚unmittelbare Einsicht in seine [des religiösen Aktes] wesensmäßige Unerfüllbarkeit durch irgend einen der Welt angehörigen oder die Welt selbst ausmachenden Gegenstand. In diesem Sinne ist das Augustinische „Inquietum cor nostrum, donec requiescat in te“ eine Grundformel für alle religiösen Akte‘; drittens endlich die Richtung auf ein ‚Empfangen‘ seines Objektes im Gegensatz zu einem spontanen Konstruieren desselben. Nehmen wir das zusammen, so haben wir, in die Akthaltung eingebettet, im Transzendieren der Gesamtwelt das Verhältnis des ‚ab alio — a se‘, im ‚Unerfülltsein durch ein Endliches‘ das Verhältnis des Endlich-Unendlich, und schließlich im ‚Empfangen‘ die Heilsbedeutung dieses ‚a se infinitum‘. Ein gleiches zeigt sich E 560, wo als Eigenschaften des (schon ‚natürlichen‘) Glaubensaktes dargelegt werden: ‚ein seinem Wesen nach der vollen Erfüllung durch Anschauung fähiger und bedürftiger Akt eines verhüllten Schauens‘ und zweitens ‚die Unbedingtheit der Selbsteinsetzung . . ., die mit der Stellung und Lage des Glaubensgutes in der Absolutsphäre des Seins und der Güter in wesensmäßigem Zusammenhang steht‘. Wieder haben wir in der ersten Eigenschaft eingebettet die Analogierelation zwischen Geschöpflichem und Ungeschaffenem, im zweiten das Verhältnis von bedingtem Sein und absolutem Sein.

Im Ausweis des innern Gegenseitigkeitsverhältnisses zwischen Akthaltung und Aktobjekt erschöpft sich die Phänomenologie und kann darum von diesem ihrem Problemstandpunkt aus die Frage eines ‚Beweises‘ des religiösen Objekts (wie wir S. 18 f.

25 sahen) gar nicht fassen, weil sie es eben mit dem Erkenntnisobjekt als erkanntem zu tun hat, im Gegensatz zu der scholastischen Fragestellung nach dem Objekt als ‚Ding in sich'; anderseits aber muß sie auch die gesamte moderne Philosophie und Psychologie des Religiösen ablehnen, weil sie es mit einem wahren Objekt zu tun hat, das, als vom Aktgefüge unableitbar, diesem erst seinen Sinn gibt, während nach der modernen Philosophie und Psychologie das Objekt nur eine Objektivation des subjektiven Aktgefüges ist, also umgekehrt seinen Sinn vom Aktgefüge erhält, dessen Ausdruck es nur ist. Es kann also keine Rede sein weder von einem Immanentismus der Schelerschen Lehre noch von einer Identifizierung seiner Religionsauffassung (und entsprechend Sittlichkeitsauffassung) mit ‚irrationalem Gefühlsverhalten'.

Was also ist das letztlich Spezifische der Schelerschen Wertlehre? Denn bei allem eben Ausgeführten bleibt doch unleugbar bestehen, daß er Ethik und Religion auf ‚Werte' gründet, die im ‚Fühlen' erfaßt werden.

Des Rätsels Lösung liegt wieder in Schelers Phänomenologie. Phänomenologie setzt ‚Wesen' gleich ‚Apriori', weil sie ‚Apriori' nicht gleich ‚formal' setzt, sondern ‚material und formal' unter ihm begreift, wie sie unter ‚Wesen' Allgemeingültiges und Individualgültiges versteht (s. S. 11). Wie nun Husserl das Apriori in der Logik herausgearbeitet hat als Apriori des Verhaltens zum ‚verum' (‚wahr' im Seinssinn), so will Scheler das Apriori der Ethik und Religion herausstellen als das Apriori des Verhaltens zum ‚bonum' (‚gut' im Wertsinn). Das ‚verum' aber bedingt ein theoretisches Verhalten, also Verstandesverhalten als farbe- und richtunggebende Hauptkomponente dieses Verhaltens, also Verstandeserkennen als den Vorgang, in dem das Apriori des ‚verum' ‚schaubar' wird. Das ‚bonum' hingegen bedingt ein praktisches Verhalten, also emotionales Verhalten (im weitesten Sinne) als farbe- und richtunggebende Hauptkomponente, also ein ‚emotionales Erfassen', die ‚emo-

tionale Werterkenntnis‘ als den Vorgang, in dem das Apriori des ‚bonum‘ ‚schaubar‘ wird. Der Fragepunkt beschränkt sich also nun auf dieses eine: Warum lehnt Scheler für Ethik und Religion ein intellektuelles Apriori ab und besteht auf einem emotionalen?

Den Grund hierfür skizziert bereits (wie wir S. 7 sahen) seine Doktordissertation, die, von dem Streit über die ‚duplex veritas‘ im Mittelalter ausgehend, nachweisen will, daß alle Probleme der Ethik sich nur lösen lassen durch eine selbständige Fundierung der ethischen Grundtatsachen im voluntativen Verhalten selber. Nimmt man die später in der ‚Materialen Wertethik‘ und im ‚Ewigen im Menschen‘ entwickelten Beweisgründe zusammen, so wird sich eine doppelte Begründung unterscheiden lassen, einmal vom objektiven ‚bonum‘ selber aus und dann aus der Aktnatur des subjektiven ethischen und religiösen Verhaltens allein.

2. Unableitbarkeit des objektiven Wertes (‚bonum‘).

a) Darlegung.

Die erste Gruppe der Gründe besagt zusammengefaßt: Eine Ableitung des ‚Wertes‘ (‚bonum‘) in seinem ganzen Umfang, insbesondere im Sinne von ‚sittlich gut‘ und ‚Heilsgut‘, aus dem ‚Sein‘, das nach platonisch-aristotelisch-augustinisch-scholastischer Auffassung das Objekt des Erkennens ist, sei es als konkretes Sein das besondere Sinnesobjekt, sei es als abstraktes Sein das besondere Verstandesobjekt — eine Ableitung dieses ‚Wertes‘ aus diesem ‚Sein‘ ist nicht möglich. ‚Wert‘ ist ein von ‚Sein‘ unabhängiges und selbständiges Erkenntnisobjekt.

‚Auch geht es durchaus nicht an, die Verschiedenheiten der sittlichen Wertqualitäten wie schon die Grundverschiedenheit gut und böse in bloße Annäherungsgrade an ein Ideal des Guten oder der Allgüte aufzulösen. Der sokratisch-platonische intellektualistische Idealismus hat von vornherein den Irrtum begangen, die Werte des Schlechten in ihren mannigfachen Sonderqualitäten als positive Tatsachen zu leugnen und das Schlechte

mit dem bloßen weitesten Abstand vom höchsten Gut oder dem Guten gleichzusetzen, respektiv es dem Scheinhaften (μὴ ὄν im Gegensatz zum ὄντως ὄν) gleichzusetzen. Nun kommen aber auch die Werte — und zwar die des Guten und des Schlechten — auf allen Seinsstufen vor, sofern solche zu unterscheiden sind. Niemals kann aber das Gute mit der letzten Seinsstufe (dem ὄντως ὄν, wie Platon sagt) identifiziert und das Schlechte nur als relativere Seinsstufe angesehen werden. Der moderne Rationalismus (z. B. Spinoza, Leibniz, Wolff) begeht denselben Irrtum, wenn er den unklaren Begriff der Vollkommenheit zu diesem Zweck verwendet und das Vollkommenere einem höheren Grade des Seins, das absolut Vollkommene aber dem „ens realissimum" gleichsetzt. Vollkommenheit setzt die Werttatsache voraus und gewinnt, auf eine Sache angewandt, erst einen Sinn, wenn eine bestimmte wertvolle Eigenschaft der Sache aufgefaßt ist, in Bezug auf die sie vollkommen ist' (M 167).

So verneint er den (vermeinten) Standpunkt ‚der Thomisten, die das Gute in Grade des Seins durch den Mittelbegriff der Vollkommenheit auflösen.... Dem Satze „omne ens est bonum" erkenne ich Evidenz und Wahrheit zu, wenn „bonum" hier bedeutet Werthaft „überhaupt", eine Bedeutung, in der es aber mit dem ersten Glied des Gegensatzes des Guten und Schlechten noch nicht identisch ist — geschweige mit dem ersten Glied des Gegensatzes von (sittlich) gut und böse' (E 631/632, Anm. 2).

Dieser Gegensatz ist aber erstens nicht ausschließlich, weil Scheler in Wahrheit eine Mitte zwischen (der vermeinten) Antike-Scholastik [1] und Moderne anstrebt. Dies zeigt deutlich M 269, wo er der ‚alten' Philosophie, die (vermeintlich) den objektiven Wert als Seinsgrad fasse und korrelat das Wertfühlen als ‚verworrenes Denken', die neue entgegensetzt, die den objektiven Wert nur als Objektivation subjektiven Fühlens ansehe, und dieses subjektive Wertfühlen als etwas rein Zuständliches ohne ‚Intention' auf ein außersubjektives Objekt. Von der ersten Auffassung übernimmt Scheler die ‚Intentionalität' des Wertfühlens auf ein ‚Objektives', von der zweiten die ‚Unreduzierbarkeit' des Werthaften auf einen Seinsbestand (im Objekt) bzw. auf ein rationales Erkenntnisverhältnis (im subjektiven Akt).

---

[1] Wir werden später sehen, daß der von Scheler hier vermeinte Standpunkt in Wahrheit nicht der Standpunkt der Scholastik ist, sondern allein der Standpunkt des Wolffschen Rationalismus, dem auch seinerzeit Kants Kritik allein galt. Der wahre Unterschied zur Scholastik liegt an einem andern Punkt (vgl. § 2, Nr. 3 b α dieses Kapitels).

‚Die erste Auffassung enthält die richtige Einsicht, daß es ein intentionales „Fühlen von“ überhaupt gibt, daß es neben dem zuständlichen Gefühl auch emotionale Funktionen und Akte gibt, in denen Etwas zur Gegebenheit kommt, und welche selbständigen Sinn- und Verständnisgesetzen unterliegen. Irrig aber . . . war die Auffassung der Reduzierbarkeit des Fühlens auf den Verstand, und die Annahme eines nur graduellen Unterschiedes zwischen beiden. Richtig war in der zweiten Auffassung die Annahme der Unreduzierbarkeit des emotionalen Seins und Lebens auf den Verstand, irrig aber die sofort damit implizierte Leugnung intentionaler Gefühle‘ (M 269).

Zweitens bezieht sich der Gegensatz von ‚Wert‘ und ‚Sein‘ aber nur auf den ‚intentionalen‘ Bereich, auf die Art, wie sie bei der Erkenntnis sich geben, nicht wie sie real ‚an sich‘ sind. Im Reich der Dinge an sich ist ‚Wert‘ etwas dem ‚Sein‘ ‚Inhärierendes‘.

Obwohl Scheler E 88 das ‚Werterkennen . . . im Unterschied von den Alten sowenig als bloße Funktion des Seinserkennens ansehen kann wie den positiven Wert selbst als einen je höheren Seinsgrad‘, so schreibt er doch E 93/94: ‚Wenn sich so . . . dieser Primat der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit erweisen läßt, so folgt hieraus indes eine an sich bestehende Priorität der Werte gegenüber dem Sein mit nichten. Auch hier kann ja dasjenige, was an sich das Spätere ist, das für uns Frühere sein, wie es Aristoteles als allgemeine Regel über das Verhältnis von Erkennen und Sein behauptete. Ja — da es ein einsichtiger Satz ist, daß zu allen Qualitäten — wie immer sie auch gesondert von ihren Trägern gegeben sein können und wie immer sie einer in ihrem Gehalt gegründeten, ihnen wesenhaft eigenen Ordnung unterliegen — ein subsistierendes Sein gehört, dem sie inhärieren, so kann das aristotelische Wort hier nicht nur zutreffen — sondern es muß es auch. . . . Die einsichtige Wertgegebenheit ist . . . von subjektiver Aposteriorität gegenüber dem objektiv guten Wollen und Verhalten. Die einsichtige Wertgegebenheit ist ferner von subjektiver Apriorität gegenüber aller Seinsgegebenheit. Der Wert selbst aber ist gegenüber dem subsistenten Sein von nur attributiver Bedeutung.‘

Ebenso ist nach ihm die Scheidung des ‚ens a se‘ der Metaphysik und des ‚summum bonum‘ der Religion nicht so zu verstehen, als ob

1. beide Bestimmungen etwas ‚a parte rei‘ Distinktes wären, nicht einmal so, als ob

2. der Seinsaspekt (= dem ‚ens intentionale‘ ‚ens a se‘) der Metaphysik und korrespondent der Heilsaspekt der Religion

(= dem ‚ens intentionale‘ ‚summum bonum‘) der einzige Aspekt wären.

Die ganze Scheidung und gegenseitige Unableitbarkeit besagt nur, daß

(ad 1) die Wesens intentionen der beiden voneinander verschieden sind: ‚esse‘ und ‚bonum‘ als ‚entia intentionalia‘, nicht als ‚ens reale‘, und daß

(ad 2) die primäre Intention der Metaphysik auf das ‚ens a se‘ gehe, die der Religion auf das ‚summum bonum‘.

Dadurch aber ist eine sekundäre Intention auf das andere ‚ens intentionale‘ nicht ausgeschlossen, vielmehr geradezu notwendig, aber nur so, daß

1. die primäre Intention jeder der beiden (der Metaphysik und der Religion) unableitbar ist aus der andern, also ‚Unmittelbarkeit‘ der Religion = ‚Unableitbarkeit‘ ihrer Primärintention; und daß

2. die sekundäre Intention nicht herübergenommen ist aus dem Bereich der andern (der Metaphysik bzw. der Religion), sondern abgeleitet ist aus der eigenen Primärintention.

‚Der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen realidentisch sein; als intentionale Gegenstände sind sie wesensverschieden.... Das Ziel der Religion ist nicht rationale Erkenntnis des Weltgrundes, sondern das Heil des Menschen durch Lebensgemeinschaft mit Gott — Vergottung.... Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes: das ist die metaphysische Frage katexochen. Im Gegensatz hierzu ist Religion gegründet in Gottesliebe und im Verlangen nach einem endgültigen Heil des Menschen selbst und aller Dinge. Religion ist also zuvörderst ein Heilsweg. Das ‚summum bonum‘, nicht das absolut Wirkliche und sein Wesen, ist der erste Intentionsgegenstand des religiösen Aktes‘ (E 327/335).

‚Diese Wesensverschiedenheit der dauernden und essentiellen subjektiven Quelle der Metaphysik und Religion schließt nicht aus einen im Wesen der beiderseitigen Intentionsgegenstände selber gelegenen Zusammenhang, — einen Zusammenhang der beiderseitigen Intentionen im menschlichen Geiste und der beiden Intentionsgegenstände in ein und derselben — möglichen — Realität. Denn das ist apriori klar, daß die Wesenseigenart des absolut Wirklichen, d. h. des Wirklichen, das allem Wirklichen zu Grunde liegt, Heil oder Unheil aller Dinge — mit Einschluß des Menschen — ent-

scheiden muß, daß es für dieses Heil oder Unheil sozusagen eine letzte Instanz ist. Und auch das ist apriori klar, daß das absolut Heilige und Göttliche, das seinem Wesen nach das Verlangen der Dinge befriedigen kann, realiter dies nur vermag, wenn es außerdem auch noch ist das absolut Wirkliche, von dem alles andere abhängt. Aber dieser innere Sachzusammenhang des Intentionsgegenstandes der Metaphysik und Religion schließt die grundverschiedene Wesensintention und die auf dieser Verschiedenheit beruhende Verschiedenheit der Entwicklungsgesetze und Entwicklungsverläufe von Religion und Metaphysik nicht aus. Die Heilsfrage bleibt sekundär für den Metaphysiker; die Erkenntnis des absolut Wirklichen sekundär für den Religiösen. Das Heil und die Liebe zum Heil aller Dinge bleiben selbständige Urkategorien der Religion; das Seiende, wie es an sich ist, bleibt die selbständige Urkategorie der Metaphysik. Niemals läßt sich die Idee des Heilsstiftenden als des absolut Heiligen-Göttlichen, die als letztes Ziel vor allem religiösen Suchen steht — ja ihm die Einheit des religiösen Suchens erst erteilt — analytisch herleiten aus der Idee des absolut Realen. Niemals auch umgekehrt die letztere Idee aus der erstern. Nur das steht fest, daß Metaphysik und Religion zu einem identisch Realen führen müssen — sollen sie ihr Ziel erreichen — zu einem Realen, das beiden wesensverschiedenen Intentionsgegenständen letzte reale Bedeutung gibt' (E 335/336).

Diese Einheit beider ‚entia intentionalia' in dem Einen ‚ens reale' ist nur Konsequenz aus den ‚formalen Axiomen, die das ontische Verhältnis von Dasein und Wert zu einander regeln'; denn unter ihnen nennt Scheler als letztes, ‚daß wenn es einen höchsten Wert gibt — dem evident zu fordernden (gedachten) realen Träger dieses Wertes auch Dasein zukommen müßte, da er sonst der höchste Wert nicht wäre. Und es folgt ferner, daß — wenn es ein ens a se im Sinne eines aus seinem eigenen Wesen selbst folgenden Daseins eines Daseienden überhaupt gibt — dieses Daseiende auch Träger eines absoluten Selbstwertes sein müsse' (E 638).

Somit ergibt sich 3. als letztes Datum, das vielleicht am entscheidendsten in den Sinn der Schelerschen Scheidung von Wert und Sein führt, die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Zusammenschau von Metaphysik und Religion.

‚Erst Metaphysik und Religion zusammen ergeben ein adäquates Bild, einen adäquaten Eindruck vom Ewigen. Wir müssen also einsehen, daß der adäquateste Gottesbesitz, die maximalste Teilnahme unsres Seins an seinem Sein, erst durch die widerstreitlose und widerspruchslose Zusammenschau des religiösen Gottes und des metaphysischen Weltgrundes erzielt werden kann. Sie kann also weder erzielt werden dadurch, daß der metaphysische Gott noch dadurch, daß der religiöse Gott zum Maße des je andern Intentionsgegenstandes, sei es ganz oder zum Teile, gemacht wird' (E 341).

Von diesem Standpunkt aus fällt neues Licht auf die früher (S. 20 ff.) behandelten Fragen nach der ‚unmittelbaren Gotteserkenntnis' und ‚Erkenntnis der Personalität Gottes' bei Scheler.

Für die ‚unmittelbare Gotteserkenntnis' hatten wir früher festgestellt, daß in ihr ‚Unmittelbarkeit' relativ zum Erkenntnisobjekt sei, nicht zum erkannten Ding an sich. ‚Unmittelbarkeit' besagt in phänomenologischer Terminologie das ‚unmittelbare' Verhältnis des erkennenden Aktes zum Erkenntnisobjekt, das darin besteht, daß einem so und so gearteten Akt nur dieses so und so geartete Objekt entspreche, so daß das Objekt sich gleichsam schon in der Aktbeschaffenheit ‚vorzeichne' und die ‚Erfüllung' dieser Vorzeichnung sei (E 529 ff.). Aus dem eben erörterten Verhältnis von Religion und Metaphysik ergibt sich uns nun ein neuer mehr inhaltlicher, wenngleich noch negativer, Sinn der ‚Unmittelbarkeit'. Sie besteht darin, daß die Intentionsform des religiösen Gotterfassens eine von der Intentionsform des metaphysischen Gotterfassens sowohl verschiedene wie unableitbare ist. Das geleugnete ‚Mittel' ist das ‚ens intentionale' der Metaphysik, d. h. wir haben auch hier nicht eine ‚Unmittelbarkeit', die relativ auf das ‚Ding an sich' wäre, als ob der reale Gott ‚ohne Mittel' erkannt würde, sondern ‚Unmittelbarkeit' ist hier relativ zur Erfassungsform des Objektes. Religiöses Erfassen bedarf zur Erfassung seines Intentionalobjektes nicht des metaphysischen Erfassens. Der letzte und positive Sinn der ‚Unmittelbarkeit' ist das aber noch nicht. Dieser wird sich uns erst aus der Diskussion des religiösen Aktes als Liebesaktes ergeben (vgl. 3. Kap. § 2 n. 3 a, α).

Zu einer Art Abschluß aber gelangt hier die Frage nach der ‚Erkennbarkeit der Personalität Gottes'. Was wir früher nur als notwendigen Ausgleich zwischen zwei Reihen von Einzelstellen Schelers entwickelten, leitet sich nun systematisch ab: die doppelte Art des Erfassens der Personalität Gottes. Sie ist nur ein Anwendungsfall der aus dem System

der zwei ‚entia intentionalia' erfolgenden Lehre Schelers, daß Metaphysik und Religion die gleichen realen Attribute Gottes entwickeln (E 388 ff.), aber unter verschiedener ‚Intention'. Metaphysik als unpersönliche Konstatierungswissenschaft des ‚ens a se' stellt fest, daß das ‚ens a se' als ‚Geist' und als ‚summum bonum' Personalität haben müsse (E 600 u. 682 Anm. 1); Religion aber als persönliches Leben mit dem personhaften ‚summum bonum' ist eine Art Erfahren dieser Personalität selbst in persönlichem Verkehr. Die *reale* Eigenschaft ist dieselbe; als *intentionale* aber ist sie verschieden kraft der verschiedenen Wesensintention metaphysischer und religiöser Einstellung. Gott, der als ‚konkrete Seinseinheit' von Vernunft und Wollen objektiv ‚Persönlichkeit' ist, wird metaphysisch als solche ‚erschlossen' aus seinen Attributen des ‚reinen Geistes' und des ‚höchsten Gutes' (E 600), religiös aber ‚erfaßt' in der ‚Liebe', in der Erkennen und Wollen ihre gemeinsame Wurzel haben (E 484). Es besteht eben, wie wir früher sahen, eine dreifache Beziehungsgleichung zwischen (1.) ‚Wahrheit' (‚verum') und ‚Gutheit' (‚bonum') als letztlich ‚personhaft', (2.) der ‚Person' als der konkreten Seinseinheit der Vernunft- und Willensakte und (3.) der ‚Liebe' als der Wurzel von Erkennen und Wollen:

Erkennen ↖ Liebe —— verum —— Person (Erkennen
Wollen ↙ bonum Wollen
als ‚Person'

Aus diesem Wurzelverhältnis des Schelerschen Systems ergeben sich die zwei wichtigen, später noch näher zu behandelnden Folgerungen, von denen die erste die gesamte Wissenschafts- und Wertlehre Schelers als ein System des ‚Personalismus' grundlegt, die zweite aber seine Religionsphilosophie als ein System der ‚Teilhabe' —:

1. Weil ‚Wahrheit' und ‚Gutheit' letztlich ‚personhaft' sind, so ist auch alles Wahrheitserkennen und Werterfassen letztlich in einem ‚Personerfassen' verwurzelt und damit im ‚Mitvollzug' des ‚Liebesaktus', der ‚Liebeshaltung', die ihr ‚Kern' ist, d. h. Wahr-

heitserkenntnis ist fundiert auf das philosophische Meister-Schüler-Verhältnis, und Werterfassen (insbesondere sittliches Werterfassen) auf die ‚Nachfolge': letztlich auf das Meister-Schüler-Verhältnis und das Nachfolge-Verhältnis zu Gott.

2. Weil aber Gott letztlich die Wahrheit und der Wert ist, so ist alles Wahrheitserkennen und Werterfassen letztlich ein ‚Teilhaben' an Gott: es folgt der ‚letzte' Offenbarungscharakter des Wahrheitsfindens und ‚Gnadencharakter' des sittlichen Handelns.

Über die Gesamtfrage unsres Abschnittes — Unableitbarkeit des ‚Wertes' vom ‚Sein' nach der Seite des Objektes — gewinnen wir also folgendes Schlußbild:

1. Es handelt sich nicht um ‚Wert' und ‚Sein' als Realobjekte (Dinge in sich), sondern als Intentionalobjekte (immanente Objekte). Als Realobjekt ist ‚Wert' (‚bonum') ein Attribut des ‚Sein', das im Bereich des Geschöpflichen dem ‚Sein' inhäriert, im ungeschaffenen Gott dem ‚Sein' realidentisch ist (E 404).

2. Es handelt sich nicht um eine Ausschließlichkeit der Intention des Werterfassens in der Religion und des Seinserfassens in der Metaphysik, sondern um Prävalenz- und Primärcharakter sowie um Unableitbarkeit des jeweiligen Primärcharakters: Werterfassen ist gleichursprünglich wie Seinserfassen, nicht entspringend aus Seinserfassen, wenngleich (sekundär) Seinserfassen einschließend, wie Seinserfassen (sekundär) Werterfassen einschließt: Werterfassen nicht = Seinserfassen, aber Werterfassen + Seinserfassen = Gesamterfassen des Realen, als entsprechendes Aktkorrelat der Realheit von Wert und Sein in sich.

Diese Aufstellung ist richtig, wenn das ‚Ewige im Menschen' nicht bloß durch die besondere Behandlung des Wertes des Heiligen eine Erweiterung der ‚Materialen Wertethik' bedeutet, sondern auch eine Modifikation der Grundpositionen der ‚Materialen Wertethik' selbst, da in ihr die Position des ‚Ewigen im Menschen' in Bezug auf unsre eben aufgestellten Sätze noch

nicht klar nachweisbar ist. Aber es erscheint uns, obgleich die ‚Materiale Wertethik' das Hauptwerk Schelers ist, doch richtiger, hier den Standpunkt des ‚Ewigen im Menschen' in Betracht zu ziehen, da Scheler hier auch ausdrücklich mehrfach Grundfragen der allgemeinen Wertlehre behandelt.

b) Würdigung des Ganzen: Doppelintentionalität des Wertes.

Diesen Aufstellungen Schelers gegenüber, die teils noch im nachscholastischen Gegensatz von Wert und Sein stecken bleiben, teils einen ersten Durchbruch versuchen, bedeutet gerade die scholastische Lösung erst eine Klärung.

Scheler läßt die Werte als ‚Realitäten' dem Sein inhärieren, ohne aber die eigentliche Natur dieses ‚Inhärierens' aufzuhellen. Von diesen Data des ‚realen' Wertes geht die ‚alte Philosophie' aus, bestimmt sie nach ihrer innern Natur und beantwortet von da aus die Frage nach dem ‚intentionalen' Wert. Indem beide Wege, der vom Intentionalobjekt zum Realobjekt und der vom Realobjekt zum Intentionalobjekt, sich ergänzen, ergibt sich die volle Klarheit.

Die Scholastik leitet durchaus nicht, wie Scheler meint, das Wesen des Sittlichguten noch das des Heilsguten noch prinzipiell das ‚bonum' überhaupt analytisch aus dem Wesen des Seins ab.

Nach ihr ist das Sittlich-Gute gleich den Inhalten des nach den innern Gesetzen seines Wesens funktionierenden Verhaltens der ‚Vernunftnatur an sich' (‚natura rationalis qua talis'). Das Vernunftwesen hat genau so ein ‚Naturgesetz' seines Wesens wie etwa Stein und Pflanze. Der Unterschied ist nur, daß Stein und Pflanze dieses Naturgesetz ohne Freiheit vollziehen, während es vom Menschen frei vollzogen wird. Dieses ‚Naturgesetz' ist aber ‚Gesetz' als ‚Natur', d. h. nicht primär Gesetz, sondern ‚Natur', weil es eben nur die in Gesetzesform ausgedrückte Natur ist. ‚Sittlich gut' also ist, was gemäß der ‚Vernunftnatur' geschieht; ‚sittlich gut' ist sozusagen die

Vernunftnatur ,in motu', nicht freilich die empirische Vernunftnatur, d. h. das faktische Verhalten des Vernunftwesens, sondern die ideale Vernunftnatur, d. h. das wesenhafte Verhalten des Vernunftwesens, wodurch es Vernunftwesen ist; das ist eben das Eigentümliche des Vernunftwesens (Vernunftwesen = Vernunft und freier Wille), daß es seiner Natur gemäß leben kann oder auch nicht, sein Wesen frei verwirklichen oder frei zerstören. Indem der Mensch so in sich das ,sittliche Verhalten' als ,wesenhaftes Verhalten' eines Vernunftwesens überhaupt erkennt, kommt er dazu, Gott, den er vorher als Vernunftwesen im absoluten Sinn erkannt hat, auch als den (Sittlich-)Guten schlechthin zu fassen, als das ,summum bonum' im sittlichen Sinne.

Hieraus entspringt nun das ,Heils-Gute', indem es vom Sittlich-Guten aus als Ausdruck der im Vollendungszustand befindlichen Vernunftnatur sichtbar wird. Sein Begriff ergibt sich sowohl aus dem Wesen des Sittlich-Guten, als des naturgemäßen Verhaltens der Vernunftnatur, wie aus dem Wesen Gottes als des vollkommenen Vernunftwesens, als des Vernunftwesens ,a se'. Denn das Vernunftwesen ,ab alio' tritt durch diese seine Eigenart, weil es ,Vernunftwesen' ist, sozusagen in ein Sehnsuchts-Erfüllungsverhältnis zum Vernunftwesen ,a se', das in diesem subjektiven Sinne nur statthaben kann, weil Gott formal Vernunftwesen ist und nicht bloß ,eminenter' (wie gegenüber dem Untermenschlichen). Dieses ,donec requiescat in te' im Sinne einer ,Vollendungsruhe' setzt also das ,sittliche Verhalten' voraus, ohne mit ihm identisch zu sein, weil es die Wesensrelation zwischen dem Vernunftwesen ,ab alio' und dem Vernunftwesen ,a se' ist. Gott ist das ,Heil' des Menschen (im Sinne der natürlichen Ordnung) auf Grund des Sittlich-Guten.

Somit ist das Sittlich-Gute weder reduzierbar auf ein Zielverhalten, sodaß primär das sittlich-gut wäre, was auf Gott als Ziel des Menschen geht, sondern Gott ist Ziel des Menschen, weil das Sittlich-Gute primär Naturverhalten des Menschen

und formales Wesen Gottes ist: Sittlich-Gut ist primär das Naturverhalten des Vernunftwesens und erhält den Zielcharakter erst sekundär durch das ‚ab alio a se'-Verhältnis. Darum ist auch nach scholastischer Auffassung das Sittlich-Gute nicht dasjenige Verhalten, das um des Heiles willen geschieht, sondern das in sich eigenbestimmte Sittlich-Gute ist infolge des formalen Vernunftwesenscharakters Gottes auch ein Heilsverhalten [1].

Der Mensch aber ist, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, ‚quodammodo omnia', ‚sozusagen ein All', insofern in ihm alle Naturreiche sich in eins knüpfen: in der ‚una substantia' des Leibes und der Seele als des einen Prinzips vegetativen, sensitiven und rationalen Lebens. Ist also das ‚Sittlich-Gute' letztlich das ‚wesenhafte Verhalten der idealen Vernunftnatur', so strömen gleichsam, kraft der scholastischen ‚una substantia' von Leib und Seele, in dem Wert des ‚Sittlich-Guten' alle untermenschlichen Werte zusammen, so daß der Mensch eine Art innergeschöpflicher ‚Wertallheit' ist, wie er dem Sein nach als eine Art innergeschöpflicher ‚Seinsallheit' sich darstellt: als das weltimmanente, innergeschöpfliche ‚Eins' der Kreaturen, das darum, gerade durch seine sie umfangend übersteigende Höherstellung, in viel tieferem Sinn die der indischen Philosophie eigentümliche ‚Einsfühlung' alles ‚Lebendigen' in sich zu vollziehen vermag. Wie Gott der Gesamtschöpfung dadurch ‚inne' ist, daß er ‚über' ihr ist, so ist auch der Mensch der untermenschlichen Welt dadurch ‚inne', daß er sie übersteigt. Das Gesetz der ‚immanenten Transzendenz' und ‚transzendenten Immanenz' ist sozusagen ein Weltgesetz, vom Schöpfer sich

[1] Das bereits früher angeführte neuscholastische religionsphilosophische Programm ‚The Philosophy of subjective religion', das W. G. Ward, der mit Mill in Briefen und Artikeln über die Grundlegung der Ethik sich auseinandersetzte (vgl. Philosophy of Theism [London 1884] I 77 ff., II 83 ff. und Wilfrid Ward ‚W. G. Ward and the Catholic Revival' [London 1893]), seinerzeit in seiner Zeitschrift brachte (der Verfasser ist unbekannt), schreibt: ‚The moral law may therefore be put on this form: Realize your essence;

mitteilend der Schöpfung. Der Mensch, die gesamte untermenschliche Welt in sich einigend, vollzieht dann in seinem ‚Heilsverhalten' das Wiedereinströmen der vom ‚summum bonum' mitgeteilten ‚Werte'; da er als voller, unverkümmerter ‚Mensch' das ‚donec requiescat in te' verwirklicht bis zum vollendeten ‚Gott in allem und alles in Gott', vereinen sich unaussprechlich Wertfülle der Schöpfung und Wertfülle des Schöpfers: ‚omnia bona' und ‚summum bonum'.

Unter dieser Betrachtungsweise löst sich auch die Schwierigkeit, die für Scheler in der Gegensätzlichkeit indischen ‚kosmovitalen Einheitsgefühls' und christlicher ‚akosmistischer personaler Liebesmystik' besteht (Sy² 103) und die für ihn nur bei Franz von Assisi in ‚e i n e n Lebensprozeß' aufgelöst erscheint. Er sieht das christliche Ethos, unter einseitiger Beachtung der platonisch orientierten Patristik, fast nur in einer ‚ungeheuren Entlebendigung und Entseelung der gesamten Natur zu Gunsten einer mächtigen Emporschnellung des Menschen als individuellen Geistwesens über die Natur' (Sy² 99), wobei er freilich anmerkt, daß durch ‚Wesen und Geschichte der christlichen Mysterien und Sakramente', insbesondere des Altarssakramentes (Sy² 100), sowie durch die aristotelisch-scholastische Lehre von der einen Menschenseele als dem einen Prinzip vegetativ-sensitiv-rationalen Lebens und der Wesensform des Leibes (Sy² 99/100) der Gedanke ‚kosmovitaler' Einheit hinzutrete. Immerhin erscheint ihm, infolge seiner Vereinseitigung christlichen Ethos', in das Höhenethos der ‚Liebe zu Personen in Gott, der Person der Personen', die Verbindung christlicher Haltung und Sich-eins-fühlens mit der Natur bei Franz von Assisi, vom Standpunkt des vermeinten christlichen Ethos aus gesehen, als ‚schwere Häresie des Herzens' —; er bedenkt nicht, daß dasjenige, was er als unterscheidende Eigentümlichkeit bei Franz hervorhebt, das ‚Mitkindschaftsverhältnis' der gesamten Schöpfung mit den ‚Kindern Gottes' (Sy² 106/107), deutlich im Römerbrief grundgelegt ist, der (8, 19—23) von dem Seufzen der gesamten Schöpfung spricht, die ‚befreit werden soll zur Freiheit der Herrlichkeit

become in actu what you are in potentia. This is the same as the second form of the categorical imperative of Kant: „Act in such a manner as never to employ humanity, be it in thine own person, be it in that of others, as a simple means, but respect it always as an end in itself", which again is fundamentally identical with the truth that „Bonitas moralis est convenientia cum natura rationali" (Vasquez in 1, 2, d. 95, c. 9 10; Suarez in 1, 2, tr. 3, d. 2, s. 2, n. 12)' (Dublin Review. New Ser. XVIII [1871] 282). Den kategorischen Imperativ im Sinne eines ‚letzten' Verpflichtungsgrundes lehnt Ward selbst natürlich ab (Philosophy of Theism I 91 ff., II 93 ff.).

der Kinder Gottes', wie ‚auch wir seufzen in uns, die Annahme zur Kindschaft Gottes erwartend, die Erlösung unsres Leibes'. Hier rächt sich die Methode mancher Phänomenologen und vorab Schelers, die das Christentum allzugern als eine Art menschlich-unterschiedener Erkenntnishaltung und Ethos' fassen und damit mehr oder minder zwei Gefahren kaum entrinnen: einer Rationalisierung der Glaubensmysterien, wie sie sich zum Teil in Schelers neuem Buch bedenklich bemerkbar macht (Sy² 100 102), oder einer einseitigen Gleichsetzung des übersubjektiv-absoluten Christentums mit einer verabsolutierten subjektiven Seelenhaltung einer Christengruppe. Nur wenn Christentum genau so als Absolutreligion gefaßt wird wie der natürliche Gottesglaube, ist ihm jene innere, alle einzelmenschlichen und einzelvölkischen seelischen Besonderheiten in sich umfassende ‚katholische' Weite eigen, aus der heraus Scheler selber beim Gottesglauben den Relativismus der historischen Gottesauffassungen positiv überwindet. Intellektualhaltung und Ethos des Christentums sind eben, weil Christentum Absolutreligion und nicht Zeitreligion ist, übernatürliche Absolutreligion und nicht eine relative Form natürlichen Gottesglaubens, weder identifizierbar mit Patristik noch mit Scholastik noch mit irgend einer zeitgeschichtlichen Geistesstruktur. Sondern alle für Einzelmensch, Volk und Rasse nur immer möglichen Geistesstrukturen, soweit sie dem reinen Gottesgedanken nicht wesensfeindlich sind, sind mögliche Formen, in denen der unveränderliche Wesensgehalt des Christentums sich kundtun kann. Christus als ‚In-eins-fassung von Himmel und Erde' (Eph. 1, 10) und fortlebend im Christentum, sodaß Christentum wesenhaft nichts ist als ‚Haupt und Leib, ein Christus' (Augustin), fordert aus dem Wesen dieser Idee heraus die Fülle einzelmenschlicher und menschheitlicher Ausdrucksmöglichkeiten als das wechselnde Gewand seines Fortlebens.

Das aus obigen Erwägungen aber erfließende System einer Ethik und Religionslehre läßt sich in folgende Sätze fassen:

1. Das Sittliche ist das Wesensverhalten der Vernunftnatur, d. h. ‚sittlich' ist nach seinem Wesensverhalt letztlich rückführbar:

a) weder auf das Verhalten der empirischen Natur, weil es sonst nicht etwas Wesenhaftes, sondern Zufälliges wäre;

b) noch auf ein Sollen, sei es eines göttlichen Gesetzes, sei es einer Selbstautonomie, weil dieses ‚Sollen' wieder einer sittlichen Rechtfertigung bedarf;

c) noch auf ein rein äußerliches Zielverhalten des Vernunftwesens zu Gott, weil dieses Zielverhalten auch in der vernunftlosen Natur statthat, ohne daß hier die Rede von einem ‚Sittlichen' ist. Ferner wäre wohl auch hier (mit Scheler) zu sagen, daß eine Rückführung rein auf Gott als Ziel genau so wie eine Rückführung rein auf Gottes Wollen keine letzte Rückführung sei, weil der Begriff des Zieles wie der des Wollens und Sollens in sich erst noch einer sittlichen Rechtfertigung bedarf.

2. Es liegt vielmehr im Wesen des Sittlichen als des Wesensverhaltens der Vernunftnatur (‚natura rationalis qua talis'), daß es seine letzte Fundierung in der Vernunftnatur ‚a se', d. h. in Gott habe. ‚In' diesem Tatbestand ist eingeschlossen ‚Gott als persönliches, inneres Ziel des Menschen", im Gegensatz zu der Zielbeziehung des Untermenschlichen, das eben, weil es nicht Vernunftnatur ist, Gott nicht subjektiv in Erkennen und Liebe fassen kann. ‚Aus' diesem Tatbestand aber ergibt sich das ‚Gesetz Gottes' oder ‚Wollen Gottes' als Gesetzesformulierung dessen, was in sich als Wesenhaftes wesensnotwendig ist. Die von einander divergierenden Auffassungen Cathreins und Mausbachs (‚norma formalis' als ‚natura rationalis qua talis' oder ‚finis ultimus') dürften sich in dieser Fassung gegenseitig ausgleichen. Denn es liegt im Wesen einer Fundierung auf die ‚Vernunftnatur', daß sie letztlich in der Vernunftnatur ‚a se' wurzelt, wodurch das Zielverhältnis als dynamischer Ausdruck des Seinsverhältnisses des ‚ab alio' zum ‚a se' mitgegeben ist; und eine Fundierung des Sittlichen auf das ‚letzte Ziel' ist nur dann eine spezifische Fundierung des Sittlichen, wenn dieses Zielverhalten als das spezifische Zielverhalten der ‚Vernunftnatur' gefaßt wird, das eben ein ‚inneres' ist und daher nicht bloß im allgemeinen Verhältnis des ‚ab alio' zum ‚a se' fundiert ist, sondern spezifisch auch im innern Verwandtschaftsverhältnis der Vernunftnatur des geschaffenen Vernunftwesens zur formalen (nicht

bloß eminenten wie beim Untermenschlichen) Vernunftnatur Gottes.

3. Die Fundierung aber des gesamten sittlichen Bereichs des Menschen auf die wesenhafte Vernunftnatur ist ermöglicht durch die scholastische Lehre von der ‚unio substantialis' zwischen Seele und Leib, wodurch die ‚vernünftige Seele' die unmittelbare Wesensform des Leibes und somit, nach Thomas von Aquin, mit ihm ‚ein Wesen' (‚una substantia') ist. Durch dieses Form- (nicht allein Kausal)verhältnis wird auch die untervernünftige Betätigung in die vernünftige einbezogen und mithin formal sittlich-wertig.

4. Kraft derselben Vernunftnatur, deren Wesensausdruck das Sittlich-Gute ist, ist das Vernunftwesen nun auch eines innern bewußten ‚Besitzes' Gottes in Erkennen und Liebe fähig, d. h. des Heils im rein natürlichen Sinne. Dieses ‚Heil' also ergibt sich einmal durch das Verhältnis des ‚ab alio' zum ‚a se' rein in sich, aber dann spezifisch aus der im Wesen der Vernunftnatur liegenden Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Wie das Sittlich-Gute letztlich die angestrebte Ausprägung der Vernunftnatur ‚ab alio', eine tatsächliche (wenn auch nicht vollbewußte) ‚Nachfolge Gottes' ist, so ist das ‚Heil' die ‚Vollendungsruhe' der empirischen ‚nachfolgenden' Vernunftnatur in ihrem letzten Vorbild und letzten Wirkgrund. Damit sind alle weiteren Beziehungen von Sittlichkeit und Heil gegeben. Das Heil ist nur möglich auf Grund des Sittlichen, weil seine ‚Vollendungsruhe' die Ähnlichkeitsgestaltung der empirischen Vernunftnatur nach dem Vorbild der absoluten Vernunftnatur voraussetzt. Aber das Heil ist nicht das Sittliche, weil es nicht die Ähnlichkeitsgestaltung in sich ist, sondern seine Folge. Mithin wird das objektive Heil wohl faktisch im objektiven Sittlichen gewirkt, aber die subjektive ‚Beziehung' zum Heil ist nicht die subjektive Beziehung zum Sittlichen. Auf diese Weise werden Sittlichkeit und Religion (als die praktische ‚Beziehung zum Heil') verknüpft, aber nicht identifiziert.

Es ist damit rein begrifflich ein sittliches (subjektives) Verhalten ohne religiöses (subjektives) Verhalten und religiöses Verhalten ohne sittliches Verhalten möglich[1]. Aber tatsächlich wird sittliches (subjektives) Verhalten nicht geübt ohne irgend einen Keim religiösen (subjektiven) Verhaltens, noch religiöses Verhalten ohne irgend welche Frucht sittlichen Verhaltens; denn weil eben sittliches Verhalten seine letzte Fundierung in der absoluten Vernunftnatur Gottes hat, wird es infolgedessen sowohl ‚in' seiner Betätigung naturnotwendig dieses seines Formalcharakters sich irgendwie bewußt, als auch bedarf es ‚zu' seiner Betätigung irgend einer bewußten Hinwendung zu diesem seinem letzten Formalcharakter, womit in innerer Notwendigkeit ein gewisses ‚Gebetsleben' gegeben ist. Das gleiche folgt von der Seite des religiösen Verhaltens her, weil eben religiöses Verhalten eine Ähnlichkeitsbeziehung des empirischen Heilsempfängers zu Gott, dem persönlichen Heil, voraussetzt und infolgedessen sich dieser Voraussetzung ‚in' seiner Betätigung bewußt werden muß, so daß der Gebetsverkehr entweder infolge eines empirischen Mangels dieser Ähnlichkeitsbeziehung, d. h. infolge andauernder sittlicher Verderbtheit, abnimmt und schließlich aufhört oder, weil eben die Ähnlichkeitsbeziehung seine innere Voraussetzung ist, aus seinen eigenen Antrieben diese Ähnlichkeitsbeziehung emportreibt, d. h. schon aus innerer Notwendigkeit Kraft sittlichen Verhaltens wird.

5. Hieraus ergibt sich schließlich der Begriff der ‚sittlichen Verfehlung' als einer ‚Sünde', d. h. eines privativen Datums des ‚Heilsbereichs', weil eben das Sittliche als (letztlich) ‚Gestaltung nach (secundum) Gott' innere Voraussetzung des Heiles als ‚Lebens mit Gott' ist. Ein ‚Widerspruch zu Gottes Wesen', wie es letztlich die ‚sittliche Verfehlung' ist, ist dann formal ein Bruch im ‚Leben mit Gott'.

---

[1] Vgl. hierüber die Kontroverse zwischen Max Pribilla und August Messer in den Stimmen der Zeit CIV (1922/23 I) 96 ff. 430 ff. und CV (1922/23 II) 255 ff.

Die diesem System entsprechende allgemeine Wertlehre aber läßt sich dahin zusammenfassen:

1. ‚Wert' ist auf der einen Seite in keiner Weise nur ein ‚Seinsgrad', auf der andern Seite aber auch nicht eine reine Bezogenheit sei es letztlich auf Gott oder auf den Menschen. Vielmehr ist ‚Wert' eine in sich relationslose Eigenbestimmtheit des jeweiligen Seinswesens selbst: jedes Seinswesen hat in dem Maße ‚Wert', als seine spezifische Natur sich auswirkt. Es gibt danach absoluten ‚Unwert' nur dort, wo die spezifische Natur des betreffenden Seinswesens, von dem der Unwert schlechthin ausgesagt wird, nicht ausgewirkt ist.

2. Davon zu scheiden ist die ‚Rangordnung der Werte', die mit der ‚Rangordnung der Naturen' parallel läuft. In dieser Rangordnung der Werte allein gilt das Prinzip des ‚höheren Seins'; es konstituiert also nicht, wie Scheler der Scholastik vorwirft, das Wesen des Wertes-in-sich, sondern bildet unter Voraussetzung der Eigenbestimmtheit des Wertes-in-sich das Formprinzip der Rangordnung der Werte. Sodann aber ist es auch nicht ein Prinzip des ‚höheren Seins' in einem einfach quantitativen oder rein analytischen Sinne; die ‚Hierarchie' der Seinswesen, wie sie Thomas von Aquin entwickelt (z. B. 1, 2, q. 1, a. 2 usw.), geht vielmehr voran nach den Graden des Sich-selbst-besitzen, Sich-selbst-bestimmen und Sich-selbst-Ziel-sein, was in der Vernunftnatur und innerhalb der Vernunftnatur in der Vernunftnatur ‚a se' am höchsten ausgebildet ist, weswegen Thomas an der eben zitierten Stelle und auch anderswo der Vernunftnatur Eigenschaften zuschreibt, die wie göttliche Eigenschaften an sich scheinen: die ‚natura rationalis' als ‚quasi se agens', die ‚natura irrationalis' als ‚ab alio acta' u. a. Weiter ist diese Hierarchie der Seinswesen, der ganzen Methode der Scholastik gemäß, nicht so sehr eine erstmalige strikt notwendige Ableitung, so daß Gott bei der Schöpfung wesensnotwendig an sie gebunden gewesen wäre, sondern es ist mehr, der Methode der ‚argumenta convenientiae' gemäß, eine gute

Gruppierung der bestehenden empirischen Schöpfung unter einen Gesichtspunkt. Die scholastische ‚Rangordnung der Werte‘ als fundiert in der ‚Rangordnung der Seinswesen‘ ist also viel weniger aprioristisch als Scheler es voraussetzt und, wie uns scheinen möchte, auch weniger aprioristisch als Schelers eigene, d. h. was die formale, nicht die inhaltliche Seite angeht, in der beide übereinstimmen.

3. Aus dieser allgemeinen Wertlehre entspringt dann als Spezialfall die Begriffsbestimmung des Sittlich-Guten, wie sie bereits gegeben wurde. Hier wandeln sich die allgemeinen Begriffe Wert — Unwert infolge des Freiheitsbegriffes in die Begriffe (Sittlich-)Gut—Böse. Gott ist dann der ‚Höchste Wert‘, weil bei ihm das Prinzip der Eigenverwirklichung des Wertes am höchsten entfaltet ist, indem er als ‚ens a se‘ der absolute Selbstgrund seines Wertes ist und darin der letzte Grund aller möglichen Werte außer sich.

Auf diese Weise (die wir nur kurz skizzieren konnten) vollendet die Scholastik wahrhaft Schelers Andeutungen über die Realidentität von Wert und Sein, ohne irgendwie Wert aus Sein analytisch abzuleiten; das ‚inhärieren‘, von dem Scheler spricht, wird durch sie in seinem innern Wesen herausgestellt.

Von hier aus ist darum nun eine eigentliche Klärung der Schelerschen Gesamtaufstellungen möglich:

1. Weil ‚Wert‘ in seiner Real-Objektivität ein innerer Sachverhalt der Seinswesen ist, so kann er durchaus genau so wie alle übrigen Sachverhalte der Seinswesen in metaphysischer Betrachtung erkannt werden. Mithin fällt die Scheidung zweier ‚entia intentionalia‘, von der wir früher sprachen, nicht mit der Scheidung ‚Wert-Sein‘ zusammen.

2. Weil aber ‚Wert‘ in seiner Real-Objektivität ein Tätigkeitssachverhalt der Seinswesen ist, insofern er (nach unsern Darlegungen) im wesenhaften (nicht empirischen) Naturverhalten der Seinswesen sein ‚Objektives‘ hat, so ergeben sich zwei

,entia intentionalia' innerhalb seiner selbst. Denn ich kann Werte erfassen einmal in rein theoretisch-konstatierender Stellungnahme, so wie ich physikalische Tatsachen erfasse (weil ,Wert' ein innerer Sachverhalt der Seinswesen ist wie die physikalischen auch), dann aber auch im praktisch-tätigen Vollziehen oder Mitvollziehen der Werte selbst. Im ersten Erfassen geben sich mir die Werte sozusagen ,begrifflich', im zweiten ,lebendig'.

3. Da es aber nur zwei Erfassensweisen desselben Einen sind, so sind die Gründe, auf die hin das theoretische Verhalten einen ojektiven Wert ,feststellt' oder ,ableitet', die gleichen, auf die hin das praktische Verhalten denselben objektiven Wert ,erfährt'; der Unterschied besteht nur darin, daß diese (gleichen) Gründe im praktischen Erfassen objektiv ,wirken', während sie im theoretischen Erfassen als wirkende reflexiv erkannt werden. Es reduziert sich also das ganze Problem auf den Unterschied praktischen und theoretischen Erkennens, auf ,real' und ,notional' Newmans, auf ,cognitio directa' und ,reflexa' der Scholastik.

4. Mithin sind Ethik und Religion nicht insofern wesensverschieden von Metaphysik, als ihre Inhalte und Gesetze nicht metaphysisch ableitbar wären. Aber das praktische sittliche und religiöse Verhalten geht nicht reflexiv nach diesen Ableitungen vor, sondern vollzieht sie sozusagen ,intuitiv' und ,direkt' in seinem tatsächlichen Vorangehen. Es sind die Newmanschen Unterschiede von ,natural inference' und ,formal inference', ,implicit reasoning' und ,explicit reasoning', die hier ihren Platz haben.

Diesen Sinn des ,implicit reasoning' legte bereits W. G. Ward[1] dar und wies in eingehender Untersuchung nach, wie Kleutgen (Philosophie der Vorzeit) und Newman (University Sermons) in dieser Lehre übereinstimmten: im ,implicit reasoning' als einer ,natürlichen Induktion', wie wir sie noch näher kennen lernen werden. Ward formuliert dann sehr klar das erkenntnis-

[1] The Philosophy of Theism (London 1884) II 132 ff. 216 ff. 256 ff.

theoretische Problem dieses ‚natürlichen Denkens': ‚Philosophers who admit (what seems to us undeniably sound) the general theory laid down by FF. Kleutgen and Newman, have to explain what criterion is open to individuals, that they may assure themselves on the legitimacy of their implicit reasoning; how they are sure to distinguish between their well-grounded conclusions, on the one hand, and the dictates of prejudice, passion, caprice, on the other' (243). Für Newman fand dieses Problem eine vorläufige psychologische Lösung in seiner Lehre von der ‚Liebe', d. i. im Sinn von ‚simplicity of intention' nach Wards Deutung, d. h. jener Einfalt der Gewissenhaftigkeit, von der Newman immer wieder sagt, daß sie früher oder später, auch über noch so viel Umwege, den Menschen zur Wahrheit führe, so daß alle Konversion im Grunde ein Entfaltungsprozeß sei, kein Zerstörungsprozeß; metaphysisch liegt seine Lösung in der Lehre von den ‚first principles', d. h. ‚der intellektuell-moralischen Grundrichtung eines Menschen, seiner Grundeinstellung zu Gott und Welt, die sozusagen der dynamische Ausdruck seines statischen Wesens ist' [1].

Diesen wahren Sinn des von den englischen und französischen Immanenztheologen in eine ‚immanence vitale' umgedeuteten ‚implicit reasoning' hat jüngst erst Francis Bacchus, selbst noch direkter Newmanschüler und nun zweiter Nachfolger Newmans im Amte eines Superiors des Oratoriums von Birmingham, in eingehender Untersuchung [2] auch aus den zeitgeschichtlichen Fragestellungen der Evidential-School u. a. klar herausgestellt. Die in der herrschenden Newmanliteratur Frankreichs, Italiens und Deutschlands verbreiteten Ansichten haben ihren Ursprung in der Unkenntnis der Fragestellungen der englischen Philosophie und (anglikanischen) Theologie zwischen 1820 und 1880. Die Frage nach den Erkenntnisbedingungen, unter denen der gewöhnliche Mensch, im Unterschied vom Wege des wissenschaftlichen Beweises, zur Einsicht der moralischen und religiösen Wahrheiten kommt, hat seinerzeit Rud. Otto sehr zutreffend als die vielleicht eigentliche Frage der Philosophie der Aufklärung bezeichnet [3]. Das ist aber nichts anderes als die Frage des ‚implicit reasoning', womit sein philosophiegeschichtlicher Ort bezeichnet ist. Das Problem, das Locke mit der ‚reasonableness of christianity', Paley mit der juristischen ‚evidence' und Robert Peel und Brougham mit ihrer ‚secular knowledge', wie Newman sie nennt (‚Tamworth Reading Room') zu lösen suchten, dieses s e l b e Problem beantwortet Newman mit seinem ‚implicit reasoning'. Das objektive Gegenstück aber dieses ‚implicit reasoning', Newmans Theorie vom Christentum als ‚counterpart of nature', ist ganz von Butlers ‚Analogy' her orientiert. Da nun in Newmans System

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1922) I 63 ff., IV 70 ff.

[2] ‚Newman's Oxford University Sermons': Month CXL (1922) 1 ff.

[3] Kantisch-Friessche Religionsphilosophie (Tübingen 1909) 19 ff. Ob freilich das mittelalterliche ‚Laienchristentum' und die Luthersche ‚Kurze Summa' schon als Vorläufer dieser Fragestellung zu fassen seien, ist eine andere Frage.

das ‚implicit reasoning'. das im Wesen mit ‚natural inference' und ‚illative sense' zusammenfällt, nur das religionspsychologische Gegenstück zur religionsphilosophischen ‚counterpart of nature' Theorie ist, wie wir anderweitig nachgewiesen haben, so zeigt sich Newmans System, in seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit durch die Problemstellung und Lösungsrichtung sowohl der zeitgenössischen Philosophie wie Theologie, in einer ähnlichen Synthese-Stellung wie Kant gegenüber seiner Zeit, nur daß für Newman neben diese Zeitbedingtheit noch sein Beeinflußtsein durch die Patristik trat, wie wir ebenfalls anderweitig gezeigt haben [1].

Im Lichte einer Klärung durch scholastische Wertlehre und Newmansches ‚implicit reasoning' erweist sich also die Schelersche Einführung eines emotionalen Apriori für Ethik und Religion als Vereinseitigung eines wahren Tatbestandes; alle Einzeldata des Problems führen vielmehr organisch zu der eben dargelegten Auffassung. An die Stelle von Schelers ‚emotionaler Werterkenntnis' tritt ‚natürliche Erfahrungsweise' als Gegenstück des ‚reflexiven' Denkens.

3. Unableitbarkeit des subjektiven Werterfassens.

Dasselbe Ergebnis zeigt sich nun klarer bei der Prüfung der Gründe Schelers aus der Aktnatur des subjektiven ethischen und religiösen Verhaltens. Diese Gründe sind gewiß verschieden für das ethische und das religiöse Verhalten. Ihre Wurzel ist aber bei Scheler die Liebeslehre und in unsrer Lösung jener Unterschied eines ‚Erkennens des Tuns' und eines ‚Erkennens im Tun', wie dies der Diognetbrief als ‚Erkenntnis mit dem Herzen' faßt (ἤτω σοι καρδία γνῶσις, 12, 7) oder Augustinus als ‚vollkommenere Erkenntnis im Tun' (‚perfectius cognoscuntur cum fiunt', in Ps. 118 s. 17, 7).

a) Darlegung.

α) Liebescharakter.

Der Hauptgrund für Schelers Auffassung, um den alles andere sich erst gruppiert, ist seine Liebeslehre, deren

[1] J. H. Newman, Christentum IV 66 ff. 97 ff., sowie im inneren Aufbau von Bdch. I—III.

metaphysische Bedeutung wir bereits (3. Kap., § 1) behandelt haben. Die Grundbedeutung der Liebe gerade für sittliches und religiöses Verhalten sowohl nach der Seite des Erfassens der sittlichen und religiösen Inhalte wie nach der Seite sittlicher und religiöser Betätigung leitet sich bei Scheler aus der gegenseitigen Verknüpfung folgender Aufstellungen ab, die in der Hauptsache bereits erörtert sind (vgl. S. 26 ff. 39 ff.):

1. Die ‚Liebe' ist überhaupt die subjektive Haltung, ‚in' der ‚Werte aufblitzen', d. h. die ‚Haltung, in der' Werte ‚erfühlt' werden, nicht das erkennende ‚Erfühlen' der Werte selbst (Sy 181 ff.);

2. ‚ethische Werte ... sind ... Werte ... [die] wesenhaft auf der Person- (und Akt)seite liegen' (M 83);

3. die ‚Person' ist nie (auch in der Liebe nicht) als ‚Gegenstand' gegeben, sondern nur im Eigenvollzug oder Mitvollzug ihrer Akte (Sy 191 ff. M 399 ff.);

4. die ‚sittliche Person' ist demnach nur gegeben im Eigenvollzug oder Mitvollzug ihrer sittlichen Akte, d. h. in der ‚Gefolgschaft' (Sy 193) oder dem ‚Vorbildverhältnis' (M 596 ff.).

Also ist die Liebe, in der das Erfassen des Sittlichen sich vollzieht, ‚die Liebe zum Personwert, d. h. zur Person als Wirklichkeit, durch den Personwert hindurch' (Sy 191), und entsprechend ist die ‚sittliche Person' nur gegeben in ihrem zentralen Liebesaktus: ‚wir müssen lieben, was das Vorbild liebt im „Mitlieben“, um diesen sittlichen Wert zur Gegebenheit zu bekommen' (Sy 193).

Dieses Ergebnis wird noch deutlicher, wenn wir es im großen Rahmen der Person-Liebe-Lehre Schelers betrachten. Diese Untersuchung läßt sich in folgende Sätze fassen:

1. ‚Person' fällt nicht mit ‚sittlicher Personhaltung' zusammen, d. h. mit ‚sittlicher Selbständigkeit und Reife'. Denn ‚Person' ist erstens keine Bewußtseinsrichtung, sondern ein objektives ‚Sein' als ‚konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten'. Zweitens ist ‚Person' wesenhaft ‚Seinseinheit von

Akten verschiedenartigen Wesens', so daß weder ein rein wissendes noch ein rein wollendes Wesen ‚Person' wäre. ‚Diese Wesen wären immer noch (logische) Subjekte, die Vernunftakte vollzögen, aber Personen wären sie nicht.... Sie wären (logische) Subjekte eines Wollens — aber keine Personen.... Daß die verschiedenen logischen Subjekte der wesensverschiedenen Aktarten ... nur in einer Formeinheit sein können — sofern auf ihr mögliches Sein und nicht bloß auf ihr Wesen reflektiert wird — dies erst macht es aus, wenn wir nun sagen: Es gehört selbst noch zum Wesen von Aktverschiedenheiten, in einer Person und nur in einer Person zu sein' (M 397/398).

2. ‚Person' hat aber im Bereich des Sittlichen eine ganz besondere Bedeutung, insofern das Sittliche wesenhaft ‚personhaft' ist. Daraus folgt:

a) Das sittliche ‚Ideal' ist letztlich nicht zu fassen als eine Summe rein sachlicher Verhaltungsweisen, sondern als ‚Personideal', aus dem erst sekundär sachliche Verhaltungsweisen sich ergeben. Ein solches Personideal liegt allen allgemeingültigen sittlichen Vorschriften zu Grunde, die sich damit auf eine ‚Rangordnung reiner Wertpersontypen' zurückführen, in deren Formen dann letztlich ‚auch indirekt die göttliche Wesensgüte selbst möglicher Vorbildgehalt' wird (M 614). Aber neben diesen ‚allgemeingültigen' Wertpersontypen besteht die ‚individualgültige' Wertperson als das ‚ideale Wertwesen' der eigenen einmaligen Individualität, so daß im Ausgleich des allgemeingültigen jeweiligen ‚Wertpersontypus' und des für dieses Individuum alleingültigen ‚idealen Wertwesens' das jeweilige sittliche Ideal sich konstituiert. ‚Alle allgemeingültigen Werte (allgemeingültig für Personen) stellen, bezogen auf den höchsten Wert, das Heiligsein der Person, und auf das höchste Gut, das Heil einer individuellen Person, nur das Minimum von Werten dar, unter deren Nichtanerkennung und Nichtrealisierung sie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; nicht aber schließen sie alle möglichen, sittlichen Werte in sich, durch

deren Realisierung sie es erreicht. Jede Täuschung hinsichtlich der allgemeingültigen Werte und jedes Zuwiderhandeln gegen die von ihnen hergeleiteten Normen ist daher böse resp. durch Böses bedingt. Aber ihre richtige Erkenntnis und Anerkennung und der Gehorsam gegen ihre Normen ist durchaus nicht das positive Gute schlechthin, das vielmehr erst vollgegeben ist, sofern es auch das individual-persönliche Heil einschließt' (M 512).

b) Beide, ,Wertpersontypus' als Inbegriff sittlicher Allgemeingültigkeit und ,ideales Wertwesen' als Inbegriff sittlicher Individualgültigkeit, sind ,gegeben' nur in der Qualität einer bestimmten ,Liebesrichtung', sei es der Fremdliebe zu einem ,empirischen' Exemplar des ,wesenhaften' Wertpersontypus, sei es in der Selbstliebe. Diese ,Liebesrichtung' wird zu einer Form des gesamten Innenlebens, die den Liebenden gestaltet, ,wie das Vorbildexempel als Person ist, nicht was es ist'. Es ist weder ,Nachahmung noch Gehorsam, sondern ein von der Haltung der Hingebung an das Vorbildexemplar umspanntes Hineinwachsen des Personseins selbst und der Gesinnung in Struktur und Züge des Vorbildes.... Erst eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung resp. — je nachdem — die Umbildung der Gesinnung, der Gesinnungswandel und die Sinnesveränderung, d. h. wir lernen dabei so zu wollen und zu tun, wie das Vorbildwesen will und tut, nicht etwa, was es will und was es tut.... Solcher Gesinnungswandel (ein anderes als bloße Gesinnungsänderung)... vollzieht sich primär durch einen Wandel der Liebesrichtung im Mitlieben mit der Liebe des Exemplars des Vorbildes' (M 604), und ebenso vollzieht sich in der echten Selbstliebe ,und gestaltet sich alles empirische Leben unter dem zielgebenden Einfluß [des]...Wertideales der individuellen Person, in dem die einzigartige Stelle fixiert ist, die jene individuelle Person im Reiche des an sich bestehenden Guten einnimmt, und hierauf gegründet die Stelle, die das Seinsideal der betreffenden Person

im göttlichen Heilsplan besitzt' (M 511 Anm.). So entwickelt sich also die Personwertigkeit der empirischen Person im Mitvollziehen bzw. Eigenvollziehen der Liebesrichtung, die der Kern des jeweiligen ‚Wertpersontypus' bzw. des eigenen ‚idealen Wertwesens' ist.

3. Diese innige Beziehung von Person, Sittlichkeit und Liebe, die aber nicht ein begriffliches Gleichsetzen ist, hat dann eine besondere Bedeutung für das religiöse Gebiet, insofern der religiöse Wert, der ‚Wert des Heiligen', d. h. der eine reale Gott unter dem Intentionsbezug des ‚summum bonum', wie wir früher sahen (vgl. S. 77 ff.), der Höchstwert ist, der die Welt der sittlichen Werte ‚fundiert' (vgl. S. 68 f.). Es folgt die zentrale Bedeutung eines ‚innern Erfassens' Gottes als ‚Personalität'. Gott als ‚Wert des Heiligen', als ‚summum bonum', und damit als Fundierung der wesenhaft personalistischen Welt der sittlichen Werte ist in höchstem Sinn ‚Person', und darum ist das ‚innere Erfassen' seiner Personalität, wie es der Religion im Unterschied zum ‚metaphysischen' reinen ‚Feststellen der Daseinstatsache' dieser Personalität eigen ist (vgl. S. 26 ff. 80 f.), im eigentlichen Sinne die ‚Fundierung' alles Erfassens sittlicher Werte. Die Liebesaktus, in denen die allgemeingültigen und individualgültigen ‚Wertpersontypen' erfaßt werden, sind mithin ‚fundiert' im ‚amare Deum in Deo' d. h. im geistigen Mitvollzug des ungeschaffenen Liebesaktus, der Gott ist. Weil eben die Beziehungsgleichung zwischen Person, Sittlichkeit und Liebe ihren metaphysischen Ursprung in Gott selber hat, der als ‚summum bonum' sowohl ‚Liebe' (vgl. S. 41 f.) wie ‚Person' ist (vgl. S. 27 ff. 44 f. 80) und sozusagen Liebe als Person und Person als Liebe (S. 52 f.), darum ist auch genetisch-psychologisch das Erfassen des personhaften ‚summum bonum' im geistigen Mitvollziehen des Liebesaktus, der Er ist, die fundierende Bedingung des Erfassens und konsequent Verwirklichens, der sittlichen Werte sowohl als auch indirekt aller Werte überhaupt; ‚indirekt', d. h. durch die sittlichen und die

nächsttieferen Werte in der Werthierarchie hindurch, die ‚direkt' ihre nächsttieferen Werte ‚fundieren' (vgl. S. 66 f.).

Aus all diesen Erwägungen aber ergeben sich folgende drei Sätze, auf denen Ethik und Religionslehre Schelers sich aufbauen, besser aus denen als ihrem Keim sie sich entfalten:

1. Einsicht und Verwirklichung des ‚persönlichen sittlichen Kosmos' als eines Kosmos, der letztlich der ‚Wesenswert meiner Person' bzw. das ‚Wertbild ist . . ., das die Liebe Gottes, sofern sie auf mich gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt' (M 510), d. h. meine ‚Personidee' (vgl. S. 29 f.), — Einsicht und Verwirklichung dieses eigenen sittlichen ‚Personkosmos' vollzieht sich wurzelhaft in der Selbstliebe. ‚Höchste Selbstliebe ist der Akt, durch den die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt' (M 511), weil sie eben nur die Gegenliebe zur vorausgehenden Liebe Gottes ist, in der mein ‚individuelles Wertwesen' letztlich ursprunghaft gegeben ist.

2. Alle sittliche Beziehung zu andern Personen, sowohl was Erkenntnis ihres sittlichen Wertes betrifft als auch das praktische Verhalten zu ihnen, wurzelt in der Nächstenliebe, die nicht, wie die Romantik es faßte, eine ‚Elongatur' des Selbst intendiert, auch nicht ein Erlebnis ununterschiedenen ‚Einsseins' vollzieht, sondern einen geistigen Mitvollzug des eigenen Liebesaktus der fremden Person als ‚anderer', als vom eigenen Selbst des Liebenden unterschiedener Person darstellt (Sy² 81 ff. 269 ff.); ja so sehr gehört die ‚Distanz' zum Wesen der Nächstenliebe, daß diese ‚ursprünglich nicht mehr nur von spontanen Akten des . . . Liebenden oder Verstehenden allein abhängt, sondern auch von dem freien Ermessen der zu liebenden oder geistig zu verstehenden Person', die als ‚geistige Person' ‚sich selbst verschließen oder aufschließen kann' (Sy² 119), freilich unter Menschen, im Unterschied von Gottes absolut vorausgehendem Entschluß einer Selbstoffenbarung, in der Form einer

,Gleichzeitigkeitsbedingung', indem wesensnotwendig ,Liebe Gegenliebe setzt' (Sy 190). Wir können niemals gegenständlich ,ihren [der fremden Person] sittlichen Wert erfassen, da dieser ja selbst ursprünglich nur getragen ist vom Akte ihrer Liebe: dieser allerletzte sittliche Personwert ist uns daher nur im Mitvollzug ihres eigenen Liebesaktus gegeben. Wir müssen lieben, was sie liebt im „Mitlieben", um diesen sittlichen Wert zur Gegebenheit zu bekommen' (Sy 193).

3. Gott als das ,summum bonum' und damit als ,Person der Personen' leuchtet auf in der letzten Tiefe der Liebe, der Selbstliebe sowohl als der Fremdliebe, indem beide ,im letzten Grunde ... auf Gottesliebe' fundiert sind, ,die immer zugleich ein Mitlieben aller endlichen Personen mit der Liebe Gottes als der Person der Personen ist' (M 518)[1]: Weil Gott die Liebe ist, darum ist alle Liebe, Selbstliebe und Fremdliebe, ein ,amare in Deo'; und weil alles Lieben als Lieben ein ,amare in Deo' ist, darum ist die bewußte Gottesliebe nur die Entfaltung des Wesens der Liebe überhaupt: nicht im Grunde ,Liebe zu Gott', weil eben Gott selber die Liebe ist, sondern ,amare Deum in Deo': ,Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die „Liebe zu Gott" als dem allgütigen, d. h. einer Sache, sondern der Mitvollzug seiner Liebe zur Welt (amare mundum in Deo) und zu Sich selbst (amare Deum in Deo)' (Sy 189). So liegt in der Liebe als Liebe, weil Gott die Liebe ist, ein letztes Transzendieren, so daß jede Liebe, so sie wahrhaft Liebe ist und nicht ,sinnliche Liebe', welche nach Scheler die ,partielle Hemmung' der Liebe ist, in ihrer Tiefe sozusagen Gott trägt.

---

[1] Vgl. auch SW I 133/134: ,Es ist ... selbstverständlich, daß da, wo die Liebe zum Wesen Gottes gehört und aller religiöse Heilsprozeß nicht in menschlich-spontaner Tätigkeit, sondern in der göttlichen Liebe seinen Ausgangspunkt hat, die Liebe „zu Gott" immer gleichzeitig ein Mitlieben der Menschen, ja aller Kreaturen mit Gott — ein „amare mundum in Deo" — in sich einschließen muß. „Amor Dei et invicem in Deo" ist Augustins feste Formel für die unteilbare Einheit dieses Aktes.'

Vermöge dessen aber ist die Liebe als Liebe, d. h. durch ihre reine Aktnatur, zugleich der sittliche und religiöse Grundakt.

Liebe ist der sittliche Grundakt, da sie ein Mitvollziehen des göttlichen Liebesaktus ist und damit — weil Gott als ungeschaffener Liebesaktus das ‚summum bonum' ist (vgl. S. 41 f.) — ein Teilnehmen an der göttlichen Wesensgüte, also der ‚gute' Akt schlechthin. Es ‚ist die Liebe der Träger des Wertes „gut" in ursprünglichstem Sinn' und ‚das sittliche „Gutsein" einer Person (in seinem ursprünglichen Sinne)' bestimmt ‚sich nach dem Maße der Liebe..., die sie hat; auch der sittliche Wert einer „Gemeinschaft" z. B. nach dem Maße der in ihr überhaupt investierten Liebe' (Sy 187/188).

Liebe aber ist sodann der religiöse Grundakt, weil der Liebe als Liebe, d. h. abgesehen von aller ‚Richtung' oder allem ‚Gegenstand', ein inneres letztes ‚Transzendieren' eignet, ein ‚Lieben über alles und in allem' als gleichsam innere Form, worin Er aufleuchtet, der allein kraft Seines Wesens ‚über allem und in allem' ist.

Der letzte Punkt, Schelers Lehre von der Liebe als dem religiösen Grundakt, ist nun des näheren zu untersuchen. Scheler will mit seiner Auffassung vom Aufleuchten Gottes als ‚summum bonum' in der transzendierenden Liebe zwei Fragen lösen:

1. Die Frage nach dem Ursprung einer ‚materialgebenden Anschauung vom Göttlichen' (E 544), die doch die Voraussetzung alles religiösen Suchens wie aller Beweise über Gott sei;

2. die Frage nach einer befriedigenden Erklärung der Unterschiede der historischen Gottesvorstellungen.

Die erste Frage — nach der ‚materialgebenden Anschauung vom Göttlichen' — löst er dahin, daß diese erforderte ‚materialgebende Anschauung' eben der in der Liebe als wesenhaft transzendierendem Akt aufleuchtende ‚Gotteswert', das ‚ens intentionale' des ‚summum bonum' (vgl. S. 77 f.) oder des ‚Heiligen', sei. Diese Theorie Schelers ist der letzte

eigentliche Sinn seiner vielumstrittenen ‚unmittelbaren Gotteserkenntnis', die also ebenfalls, wie bereits die Theorie von der ‚Unerkennbarkeit der Person Gottes' (vgl. S. 80 ff.), als Ausdruck der einen und selben grundlegenden Person-Liebe-Theorie Schelers sich enthüllt.

‚Nicht die Idee Gottes, im Sinne einer existierenden positiv bestimmten Realität... ist es, die... vorausgesetzt ist..., es ist vielmehr nur die Qualität des Göttlichen oder die Qualität des Heiligen.... Sie ist die letzte (und zwar die oberste) Wertqualität in der Rangordnung der Werte, die ursprünglich leitend ist auch für die Ausbildung aller positiven Vorstellungen, Ideen und Begriffe von Gott..., eine apriorische Wertidee des Göttlichen, welche keinerlei historische Erfahrung oder induktive Erfahrung voraussetzt, ja auch Dasein einer Welt und eines Ich in keiner Weise zur Fundierung hat. Wir nehmen mit dem Gesagten den Wahrheitskern auf, der seit Augustin jener philosophischen Gedankenrichtung einwohnt, die man Ontologismus genannt hat. Hier ist freilich nicht nur die Qualität des Göttlichen, sondern auch das Dasein Gottes selbst im Sinne einer bestimmten Substanz als etwas angesehen worden, das unmittelbar und intuitiv gegeben sei, und zu dessen Erfassung es keinerlei Voraussetzung des Daseins einer Welt oder gar noch ihrer Beschaffenheit oder eines Kausalschlusses von ihr auf ihre letzte Ursache resp. (im teleologischen Beweis) der Beschaffenheit dieser Ursache bedürfe. Daß es ein letztes Element unmittelbarer und anschaulicher Natur in allen religiösen Objektideen gäbe — das ist es, was an dieser Lehre der Wahrheit entspricht. Völlig zurückzuweisen aber ist die mit allen bisherigen Formen des Ontologismus meist verbundene Ansicht, daß wir auch das Dasein im Sinne eines substantiell Wirklichen (Gottes) auf diese Weise erfassen können.... Was uns zweitens vom historisch gegebenen Ontologismus scheidet, besteht aber darin, daß er als dieses anschaulich gegebene letzte Element in allen positiven Religionsvorstellungen die Idee des unendlichen Seins ansah.... Dem gegenüber gilt, daß dieses anschauliche Element den Charakter einer letzten unauflöslichen, aber in der Rangordnung der Werte evident höchsten Wertqualität hat, und eben in dem Werte des unendlich Heiligen besteht. Das Wertmoment bildet daher nicht ein Prädikat einer schon gegebenen Gottesidee, sondern ihren letzten Kern, um den sich alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen erst sekundär herum kristallisieren. Es sind die im Fühlen und in der Intention der Liebe gegebenen, eigentümlich nuancierten Wertqualitäten des Göttlichen, die für die Ausbildung der Gottesideen und Gottesbegriffe leitend werden. Ein jeder Gott wird schließlich so gedacht und vorgestellt, wie es seinem primär gegebenen Wertwesen entspricht' (M 302—304). ‚Für die Erforschung des Göttlichen ist es fast eine communis opinio aller großen Theologen, daß ein emotionaler Kontakt mit Gott in der Gottesliebe, ein Fühlen seiner Gegenwart als summum

bonum — eine Erregung des „Göttlichen Sinnes", wie die großen Oratorianer Malebranche und Thomassinus anschließend an die Neuplatoniker und die griechischen Väter sagen, allen Beweisen seines Daseins als letzte Stoffquelle vorherginge und vorhergehen müsse' (E 93). ‚Gottes Dasein — fordert man — solle sich ohne jede materialgebende Anschauung über das Göttliche einfach aus Daseins- und Wesensgebieten ganz anderer Art, ohne Heranziehung religiöser Sinngesetze, nur mit den Mitteln formaler Logik beweisen lassen, wogegen man doch bestimmt das Dasein eines Lebewesens nicht beweisen kann, wenn man nicht mindestens an einem Lebewesen das Wesen der lebendigen Form, Bewegung usw. erschaut hat. Gerade wo der Sprung von Wesensart zu Wesensart der größte ist, sollte gelingen, was nicht gelingt, wo er der kleinste ist?' (E 544/545.) ‚Damit löst sich die tiefsinnige Paradoxie des Wortes Pascals: „Ich würde Dich nicht suchen, wenn ich Dich nicht schon gefunden hätte" auf. Dieses „gefunden" geht eben auf jenes Haben des Wertwesens Gottes in den geistigen Augen des Herzens und der Liebe, in dem Aufblitzen dieser Qualitäten im Vollzug dieser emotionalen Akte, und jenes „Suchen" geht auf die begriffliche Bestimmung und Vorstellungsweise, die jenem schon „gefundenen" Göttlichen gemäß stattfindet' (M 304).

So ist es uns nun möglich, über die ‚unmittelbare Gotteserkenntnis' ein abschließendes Urteil zu gewinnen. Es hatte sich uns früher ergeben:

1. Aus den Erwägungen über die methodische Beschränkung der Phänomenologie auf das erkenntnisimmanente Intentionalobjekt (vgl. S. 20 ff.): — ‚unmittelbare Gotteserkenntnis' besagt grundlegend die Unmittelbarkeit des erkennenden Aktes zum Erkenntnisobjekt als ‚erkanntem', d. h. als ‚ens intentionale', nicht als ‚ens reale', insofern nämlich die Eigenart des Objektes in der Eigenart des Aktes sich ‚vorzeichnet', sodaß das Objekt die ‚direkte', ‚unmittelbare' ‚Erfüllung' dieser ‚Vorzeichnung' ist (vgl. S. 72 f. 86).

2. Aus den Erwägungen über die zwei ‚entia intentionalia', in die sich das eine ‚ens reale', Gott, für die zwei verschiedenen Intentionsrichtungen von Religion und Metaphysik zerlegt (vgl. S. 77 ff.): — ‚Unmittelbarkeit' der ‚religiösen Gotteserkenntnis' besagt die Art, wie Gott als spezifisches ‚ens intentionale' der ‚Religion', nämlich als ‚summum bonum', dem religiösen Akt

,unmittelbar' ist, d. h. im Gegensatz zu einer ,Vermittlung' durch das ,ens intentionale' der Metaphysik (vgl. S. 80).

Nun gewinnen wir aus der Person-Liebe-Lehre Schelers den eigentlichen positiven Sinn jener ,Unmittelbarkeit', die dem religiösen Akt als Liebesakt zukommt.

Als Liebesakt besitzt das ,religiöse Gotterfassen' eine ,Unmittelbarkeit' nicht bloß in dem bereits erörterten Sinn einer Unabhängigkeit von reflexen Beweisen und von metaphysischer Geisteshaltung überhaupt, sondern auch in dem Sinn, daß das religiöse Gotterfassen als Liebesakt

1. allem ,metaphysischen Erfassen' Gottes vorausgeht. Denn infolge des allgemeinen ,Liebesprimates' (vgl. S. 39—55) geht ,Liebe' nicht nur allem reflexiv-verstandesgemäßen Erkennen und Wollen voraus, sondern ist auch noch die seelische Haltung, in der sich erst das, selber — infolge des allgemeinen Wertprimates — allem Verstandeserkennen und Wollen voraufgehende ,intentionale Fühlen' der ,Werte' vollzieht;

2. daß das religiöse Gotterfassen als Liebesakt zum realen Gott ,unmittelbarer' steht als das metaphysische Gotterfassen. Denn Gott ist die Liebe, also die Liebe als Liebe gleichsam ein ,Stück Gottes'. Das ,ens intentionale', unter dem die ,Religion' den realen Gott erfaßt, steht zu Gott ,unmittelbarer' als das ,ens intentionale', unter dem die ,Metaphysik' denselben realen Gott erfaßt. Ja, im Sinne der Person-Liebe-Theorie scheint in der ,Liebe', weil Gott die Liebe ist, sich eine Art direkten Kontaktes mit dem realen Gott zu vollziehen.

Haben wir also doch theologischen Ontologismus? Eine nähere Beachtung der Lehre Schelers zeigt, wie die scheinbaren Beweise hiefür sich wieder auflösen. Es sind zwei Momente, die uns zu diesem Urteil zwingen:

1. Wie wir eben aus Schelers Worten sahen, bezieht sich das ,unmittelbare' Gotterfassen in der Liebe auf die ,Wertqualität des Göttlichen (des Heiligen)' als ,materialgebende Anschauung über das Göttliche', nicht auf ,das Dasein im Sinne

eines substantiell Wirklichen (Gottes)'. Gewiß lehrt das ,Ewige im Menschen', daß der religiöse Akt Gott auch als ,Wirklichkeit' fasse, und zwar ,sekundär'; aber auch dieses Werk Schelers behält die Lehre von der ,materialgebenden Anschauung', die ,allen Beweisen seines [Gottes] Daseins als letzte Stoffquelle... vorhergehen müsse', ausdrücklich bei (E 93) und richtet von ihr aus die Kritik gegen die überlieferte Gottesbeweismethode (E 544/545), so daß wir wohl gezwungen sind, die Lehre von einem ,sekundären' Erfassen der Wirklichkeit Gottes im Rahmen der Lehre von der ,materialgebenden Anschauung' zu erklären, d. h. nicht im Sinne eines Ontologismus des Seins bzw. der Idee Gottes. Wir werden wohl anzunehmen haben, daß der sekundär gegebene Wirklichkeitscharakter Gottes für Scheler etwa in der Richtung des Anselmschen ,ontologischen Argumentes' liegen dürfte. Denn nach seinen ,Wertaxiomen' ist ,die Existenz eines positiven Wertes . . . selbst ein positiver Wert' (M 79), womit gegeben wäre, daß die Nichtexistenz eines ,summum bonum' einen solch ungeheuren ,negativen Wert' bedeutete, daß mit dem ,ens intentionale' des ,summum bonum' sekundär auch der Wirklichkeitscharakter Gottes gegeben sein müsse. Aber da dieser sekundäre Wirklichkeitscharakter Gottes wieder nur das primäre ,ens intentionale' der Metaphysik ist, nämlich das ,ens a se', so ist auch nach dieser Seite hin ein ,unmittelbarer' Weg in die Realität Gottes prinzipiell verschlossen. Es bleibt bei dem, was wir früher ausführten (S. 19 20), daß alle Theorien Schelers innerhalb des Bewußtseinsvorgangs bleiben und prinzipiell keine Realitätstheorie bedeuten. Eine solche ist erst zu erwarten. Alle ,Unmittelbarkeit' bleibt bisher im Rahmen der ,entia intentionalia', und darum dürfte die Frage nach eigentlichem Ontologismus, der einen Realkontakt mit Gott einbeschließt, auch schon methodisch nicht stellbar sein.

2. Wir finden aber auch innerhalb der Grenzen des Standpunktes der ,entia intentionalia' verschiedene Momente, die

eine ‚unmittelbare Berührung' zwischen Gott und Mensch im religiösen Akt schwer zulassen. Es ist vorab Schelers bereits früher erwähnte Lehre (vgl. S. 31 f.), daß mit der Liebe als solcher wesenhaft das ‚Distanzbewußtsein' gegeben sei. Aus diesem Grunde verweist er alle ‚Einsfühlung' in das Gebiet des rein Vitalen und fordert für die echte Liebe als wesenhaft die Anerkenntnis der Unterschiedenheit vom ‚andern', weswegen er auch eine Mystik des In-eins-Schwimmens, wie sie etwa Fr. Heiler als ‚einzige' Mystik hinstellt[1], ablehnt.

‚Es ist... nicht der „tiefste" Sinn der Liebe, den andern so zu nehmen und zu behandeln, als wenn er mit dem eigenen Ich identisch wäre. Liebe

[1] Fr. Heiler, Das Gebet[4] (München 1921) 249 ff. An dieser Identifizierung von Mystik und ‚unterschiedslosem Einssein' hält er durchgehend fest (Luthers relig.-gesch. Bedeutung [München 1918] 16 ff.; Geheimnis des Gebets [München 1919] 11 ff.; Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen [München 1919] 6 ff.; Wesen des Katholizismus [München 1920] 57 ff. usw.) und zeigt darin seine völlige Abhängigkeit von Söderblom, dessen zwei Mystikarten, Unendlichkeits- und Persönlichkeitsmystik, er in ‚Mystik' schlechthin und ‚prophetische Religiosität' umgetauft hat. Aus diesem religionspsychologischen Schema heraus wächst dann sowohl seine Ablehnung aller dogmatischen Religion als ‚erstarrter Mystik' wie sein (ebenfalls Söderblom entnommenes) Programm einer ‚evangelischen Katholizität', d. h. also nicht eine Synthese des historischen Katholizismus und des historischen Protestantismus, sondern eine Spannungseinheit zwischen den zwei Mystikarten Söderbloms, eine Spannungseinheit, die im Grunde nur ein nach außen projiziertes Jugenderlebnis ist (Geheimnis des Gebets 20—22). So vermögen seine Werke weder religionswissenschaftliche noch geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse zu vermitteln, auch ‚das Gebet' nicht, das vielmehr bei näherer Prüfung sich als reiche Materialsammlung auf Grund eines apriorischen Schemas, nämlich der typisch modernistischen Auflösung aller objektiven Religion in formenschöpferische Mystik und der Typenbildungen Söderbloms, enthüllt. Es sind religiöse Bekenntnisse und Werbeschriften für eine neue Form des in der wissenschaftlichen Religionsphilosophie (Karl Barth, Hr. Scholz, Max Scheler!) bereits überwundenen immanentistischen Religionsbegriffes, eine Spätwelle der verebbten Modernismusflut. Vgl. u. a. Karl Barths scharfe Ablehnung Heilers (Zwischen den Zeiten I [1923] Heft 1, 13 24), Hr. Scholzs energische Kritik sowohl einer Bedürfnisreligion wie aller pragmatistischen Umdeutungen des religiösen Wahrheitsanspruchs (Religionsphilosophie [Berlin 1921] 131 ff. 161 ff. 359 ff.) und des nähern unsern Aufsatz ‚Gott in uns oder Gott über uns' (Stimmen der Zeit CV [1923 II, August]).

ist eben nicht bloße quantitative Erweiterung der Selbstsucht — ist nicht das Verhältnis irgendwelcher Teile eines Ganzen, das als Ganzes, nur seine (egoistische) Selbsterhaltung, seine Selbstförderung oder sein Wachstum anstrebte.... Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende „Eingehen" auf die andere, von dem „eingehenden Ich" soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene; und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung ihrer „Realität" und ihres „Soseins"' (Sy² 81/82). Darum ist die monistische Metaphysik Hegels und Hartmanns, die die Liebe als Streben zum „Identitätsgefühl" auffaßt, widersinnig, weil gerade die Liebe erst an das absolut intime Selbst als ewige Grenze anstößt und es gleichsam erst in ihrer Bewegung entdeckt' (Sy² 36).

Aber ebensowenig ist der echten Liebe eine mystische ‚Einsfühlung und Einswerdung' möglich (Sy² 36). Schon in den ‚Abhandlungen und Aufsätzen' hatte Scheler über die Mystiker, denen ‚Gott den Busen zu dehnen scheint', bemerkt: ‚sie ermangeln ... der Ehrfurcht, d. i. jener Haltung, in der die Verborgenheit Gottes selbst noch wahrnehmbar wird' (UW I 32 f.). In ‚Wesen und Formen der Sympathie' überträgt er nun die Lehre von der ‚intimen Personsphäre' der geschöpflichen Personen, kraft deren sie in keine Gemeinschaft restlos aufgehen, sondern in ihrem innersten Heiligtum nur Gott sich öffnen, ‚der seiner Idee nach weder Einzel- noch Gesamtperson ist und in dem Einzel- und Gesamtperson selbst noch solidarisch sind' (M 586), auf Gott selbst, der ein ‚intimes Leben' habe, ‚mit dem eine „unio mystica" zu haben oder zu gewinnen auch nur zu wünschen (gar noch durch bloße spontane Geistestätigkeit des Menschen) absolute Vermessenheit wäre' (Sy² 152).

Darum ‚existiert' nach ihm ‚das von vielen behauptete Verschmelzungserlebnis der geistigen Seele mit Gott' einfach ‚nicht..., sofern wirklich nur das geistige Personzentrum in uns tätig ist und sofern Gott selber dabei als reines Geistwesen gedacht wird. Wo das Phänomen vorzuliegen scheint, ist weder Gott als reines Geistwesen vor dem Geistesauge des (formalen) Ich, noch ist es das reine geistige Personzentrum, das auf Gott gerichtet ist. Vielmehr ist es — wie ganz deutlich z. B. bei allen antiken Mysterien — stets eine Gottesidee, die „Gott" als Alleben der Welt oder den Gott doch mit dem Lebensphänomen behaftet „meint", und ist es ferner nie unser in sich selbst individuiertes geistiges Aktzentrum, sondern immer zugleich unser Vitalichzentrum, die zu einer wahrhaften Einsfühlung und Verschmelzung gelangen können. Die ausschließlich naturalistisch-pantheisierende Mystik,

die echte adäquate Daseinsvergottung, ... ist, bis ins Einzelne nachweisbar, stets charakterisiert durch eine doppelte falsche Vitalisierung (d. h. völlige oder partielle Entgeistigung) sowohl Gottes als des menschlichen Personzentrums. Die echte Mystik des Geistes behält zum mindesten stets die „intentionale" Daseinsdistanz zu Gott als Minimum der Distanz und führt höchstens zu einer inadäquaten Soseinseinigung' (Sy[2] 36/37).

Zu dieser Ablehnung einer mystischen Einswerdung kommt dann noch endlich hinzu, daß Scheler, wie bereits mehrfach gezeigt, seinen ‚Mitvollzug' des göttlichen Liebesaktus durchaus nur als ‚intentionalen' verstanden wissen will (vgl. u. a. S. 31 f.). Alles zusammengenommen dürfte also zu sagen sein, daß die phänomenologische Analyse, die Scheler sowohl von der Liebe als Liebe wie insbesondere als religiösem Akt gibt, einen ‚unmittelbaren Kontakt' mit Gott-Liebe nicht zulasse. Es bleibt auch zwischen ‚Liebe' und ‚Gott-Liebe' die Wesensdistanz von Geschöpf-Schöpfer, das ‚inadäquate' aller Einigung, die ‚intentionale Daseinsdistanz', wie Scheler sich ausdrückt. Das ist aber nichts anderes als die ‚analogia entis', die der Sinn der theologischen ‚Mittelbarkeit' der Gotteserkenntnis ist: das Geschöpf Gott ähnlich und doch ebenso unähnlich, Gott im Geschöpf und doch ebenso über dem Geschöpf. Der Sinn dieses Gedankens läßt sich am besten mit den Worten Peter Lipperts[1] geben: ‚Wir müssen . . . fortwährend hin und her wandern zwischen zwei Endpunkten des Gedankens, die wir nicht berühren dürfen, weil alle Wahrheit nur *zwischen* ihnen liegt. Wenn wir uns die Verschiedenheit der Welt von Gott gegenwärtig machen, dann neigen wir dazu, Zwischenräume zwischen ihn und sein Werk zu legen. Wir nähern uns dem verbotenen, weil unmöglichen Endpunkt, wo Gott ganz außerhalb der Welt und von ihr getrennt erscheint. Darum müssen wir alsbald umkehren und uns bewußt machen, daß Gott *in* der Welt und die Welt in ihm ist.... Doch ist es wiederum Zeit für unsern Gedanken,

---

[1] P. Lippert S. J., Gott und die Welt[3—4] (Credo III, Freiburg 1919) 14—17.

umzukehren, auf daß er nicht über die andere der beiden Unmöglichkeiten strauchle. Wie alldurchdringend und allbewirkend auch Gott in der Welt ist, sie ist doch immer etwas anderes als er selber.... Die Welt erscheint ... als der dämmernde Horizont Gottes, ihm unendlich nah und doch auch unendlich weit von ihm.... Vom Nichts aus gesehen, ist die Welt in einer erschreckenden Gottesnähe; von Gottes ragendem Gipfel aus gesehen, ist sie in finstere Tiefen versenkt. Sie ist der Lichtnebel, zu dem der Widerstreit zwischen Gott und dem Nichts sich verdichtet hat, sie ist die Spannung zwischen zwei unendlichen Schwergewichten.' So ist auch in Schelerscher Konzeption die geschöpfliche Liebe der ‚dämmernde Horizont' von Gott-Liebe und sein ‚Lichtnebel'. Eine Realsetzung des phänomenologischen Aspektes der Verhältnisse zwischen ‚Liebe' und ‚Gott-Liebe', wie zwischen geschöpflicher Person und Gott-Persönlichkeit würde also nichts anderes sein als eine Realsetzung der ‚analogia entis'. Damit erledigt sich auch rein im Rahmen der phänomenologischen Analyse die Frage nach einem etwaigen theologischen Ontologismus, wie wir ebenfalls bereits früher von anderem Gesichtspunkt aus nachwiesen (oben S. 20 ff.). Wenn auch eine feinste innere Relation zwischen ‚Liebe' und ‚Gott-Liebe' und darum (vgl. S. 51 ff.) zwischen ‚Person' und ‚Liebe' überhaupt und Geschöpfperson und Schöpferperson besteht, so ist es doch eine Relation, die wesenhaft den Charakter des ‚Andersseins' und ‚Unterschiedenseins' in sich trägt, also jene Spannung zwischen ‚Einheit' und ‚Distanz', ‚Gleich' und ‚Ungleich', die der ‚analogia entis', dem theologisch-philosophischen Grundverhältnis von Geschöpf und Schöpfer wesenhaft eignet[1].

[1] Wir können also dem Standpunkt, von dem aus Joh. Hessen ganz, Karl Adam und W. Switalski teilweise Scheler zustimmen, nicht beitreten, da alle drei ein ‚unmittelbares' Erfassen nicht bloß der Qualität des Göttlichen, sondern auch des Daseins Gottes bei Scheler irrtümlich voraussetzen, eine ‚Wesensschau des Daseins Gottes' — was schon ein rein von

Nach Erledigung dieser ersten Frage über die ,materialgebende Anschauung vom Göttlichen' bleibt also noch die zweite Frage, die Scheler mit seiner Lehre vom Liebesakt als religiösem Grundakt lösen will, die Frage nämlich nach der Divergenz der historischen Gottesvorstellungen. Sie ist ihm dadurch gelöst, daß Einheit dasei in der Wertqualität des Göttlichen, Divergenz nur in den begrifflichen Fassungen.

,Darum kann auch in jener Substanz, in jenem Kerne der Gottesidee zwischen Individuen und Gruppen Einigkeit sein, die in ihren begrifflichen Fassungen weit auseinandergehen. Die letztern wechseln und fluktuieren nach dem Bildungsstande, und es ist selbstverständlich, daß der Gott eines Bauernweibes ein anderer ist als der eines gelehrten Theologen. Gleichwohl kann der letzte religiöse Wahrheitsgehalt hier und dort derselbe sein.

---

phänomenologischer Methodik her unvollziehbarer Begriff ist. Von dieser irrigen Voraussetzung aus identifiziert Hessen Scheler mit seinem eigenen Augustinismus (vgl. Anhang § 1). Karl Adam formt die vermeintliche ,unmittelbare Erkenntnis des Daseins Gottes', die er in dieser Gestalt als ,Intuitionismus' ablehnt, in sein System eines ,Vorfühlens' des Daseins Gottes um, bzw. eines Erfahrens der Personalität Gottes durch Gottes freien Entschluß, nicht kraft des Wesensgehaltes des ,ens contingens' (Glaube und Glaubenswissenschaft usw.[2] [Rottenburg 1923] 60 ff.). W. Switalski läßt seinen ,religiösen Urtrieb' vor allen und unabhängig von allen Gottesbeweisen das Dasein Gottes erfassen, ,weil uns die Tendenz des zum Bewußtsein erwachenden Geistes auf Gott hin nur als Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter erscheint.' Da nach Switalski ,diesen metaphysischen Unterbau . . . Scheler von seinem Standpunkt aus nicht zu begründen vermag', so beurteilt er ,die von Scheler geschilderte Wesensschau . . . als eine grandiose Konzeption, der aber deswegen die Fähigkeit abgeht, allgemeingültige Anerkennung zu beanspruchen' (Probleme der Erkenntnis II [Münster 1923) 140 ff.). Ebenso scheint Mich. Wittmann (Scheler als Ethiker usw. [Düsseldorf 1923] 18 ff.) bei Scheler Ontologismus feststellen zu wollen, obwohl er (im Unterschied von Adam, Hessen und Switalski) den Unterschied einer Wertqualitäts- und Realitätserfassung sieht, womit doch eigentlich die Voraussetzung der Ontologismusfrage hinfällig wäre — ganz abgesehen von der wichtigen Distanz- und Gleichniserkenntnislehre Schelers. Der Grund für das Urteil Wittmanns dürfte wohl, wie einige Stellen zu zeigen scheinen (21 f.), in Mißverständnissen über Schelers Intentionalmethode und intentionalen Realismus liegen. Aber sehr recht hat Wittmann, wenn er den notwendig intellektuellen Kern alles Wertfühlens und Liebesvorgangs betont. Hier ist sein Standpunkt völlig der unsrige.

Es gibt mehr Menschen, die Gott auf gemeinsame Weise in der Liebe erfassen, als es Menschen gibt, die auf gemeinsame Art ihn begreifen' (M 305).

Darum ist ihm auch dieses Erfassen Gottes in der Liebe etwas beinahe schlechthin Unausrottbares, so daß der Atheist im Grunde genommen nur ein Mensch ist, der eine bestimmte begriffliche Fassung Gottes ablehnt, ohne positiv eine neue zu haben; ferner ist folgerichtig eine ‚Bekehrung' nur als ‚Enttäuschung' möglich, d. h. als Einsicht, daß nur die Idee des persönlichen Gottes der Göttlichkeitsqualität entspreche, die der Gottesleugner vorher den Geschöpfen als Trägern zugesprochen hat.

‚Es besteht das Wesensgesetz: Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen. Und aus ihm folgt die religionspädagogische Regel: Nicht eine äußere Hinführung des Menschen zur Idee und Realität Gottes (sei es durch sog. Beweise oder durch Überredung) ist der Weg, auf dem der sog. Unglaube zu beseitigen ist, sondern der an dem besondern Leben jedes Menschen und jeder Klasse solcher Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes, d. h. daß er in die Absolutsphäre seines Gegenstandsbereiches, die ihm als Sphäre auf alle Fälle gegeben ist, ein endliches Gut gesetzt habe,— daß er ein solches Gut, wie wir sagen wollen, „vergötzt" habe, daß er sich in es „vergafft" habe (wie die alten Mystiker sagten). Indem wir also einen Menschen zur Enttäuschung über seinen Götzen führen, nachdem wir ihm durch Analyse seines Lebens seinen Götzen aufgewiesen haben, führen wir ihn von selbst zur Idee und Realität Gottes.... Denn nicht der Glaube an Gott, nicht das Hingerichtetsein des Kernes der geistigen Menschenpersönlichkeit auf das unendliche Sein und Gut im Glauben, Lieben, Hoffen usw. hat eine positive Ursache in der seelischen Geschichte des Menschen; sondern der Unglaube an Gott, besser die dauernd gewordene Täuschung, ein endliches Gut (sei es Staat, Kunst, ein Weib, das Geld, das Wissen usw.) an die Stelle Gottes zu setzen, oder auch es zu behandeln, als wäre es Gott, hat stets eine besondere Ursache im Leben des Menschen. Wird diese Ursache aufgedeckt, wird dem Menschen der seiner Seele die Gottesidee gleichsam verbergende Schleier hinweggenommen, wird ihm der Götze zerschmettert, den er zwischen Gott und sich gleichsam gestellt hat, wird die irgendwie umgestürzte Ordnung des Seienden vor der Vernunft und die Ordnung der Werte vor dem Herzen wiederhergestellt, so kehrt der abgelenkte religiöse Akt von selbst zu dem ihm gemäßen Gegenstand der Gottesidee zurück.... In diesem Sinne hat jeder Mensch notwendig ein Glaubensgut und jeder vollzieht den Glaubensakt.... Es besteht keine Wahl, ein solches Gut zu haben oder nicht zu

haben. Es besteht nur die Wahl, in seiner Absolutsphäre Gott, d. h. das dem religiösen Akt angemessene Gut zu haben oder einen Götzen' (E 559 bis 562).

Diese Darlegung der Religionstheorie Schelers in ihrem Kernpunkt zeigt nun auch, bei allen Verwandtschaften, die im Begriff des ‚Heiligen', eines ‚Erfahrens des Göttlichen', einer allgemein-menschlichen religiösen Anlage liegen, die entscheidenden Unterschiede gegenüber Rud. Otto, Heinrich Scholz und Ernst Troeltsch.

Mit Rud. Otto verbindet Scheler der Begriff des ‚Heiligen' als einer ‚anschaulichen Qualität des Göttlichen' und der Begriff einer allgemein-menschlichen religiösen Anlage. Aber wenn man ‚das Heilige' Ottos aus seiner ‚Kantisch-Friesschen Religionsphilosophie' (1909) heraus versteht, wie es methodisch erfordert ist und Otto selber verlangt [1], so ergeben sich fast mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Schon der Inhalt der Qualität des ‚Heiligen' ist bei Scheler und Otto verschieden. Bei Scheler ist es, wie wir sahen, die ‚Liebe', die den beherrschenden Inhalt dieser Qualität bildet, gewiß geheimnisvoll umschattet vom ‚Verborgenen' und ‚Erhabenen'; aber das sind nur ‚Tiefen' der Liebe selbst. Für Otto dagegen ist das ‚Heilige' wesenhaft eine Gegensatzspannung, die Spannung von ‚tremendum' und ‚fascinosum', die als das ‚mysteriosum', als das ‚Ganz andere' sich darbietet, nicht eine einheitliche Qualität, sondern eine ‚Kontrastharmonie' [2]. Die Ursprünge dieses Unterschiedes sind denn auch deutlich genug. Das ‚Heilige' Schelers als ‚Liebe' spiegelt sich immer wieder im Augustinischen Liebesgedanken. Otto gesteht unumwunden, daß er seine Konzeption des ‚Heiligen' der Lutherschen ‚divina majestas' und deren ;metuenda voluntas' verdanke [3]. Wenn daher auch Scheler und Otto sich treffen in der Ablehnung des Schleiermacherschen ‚Abhängigkeitsgefühls' als des Ursprungs der Religion und dasselbe (mit Hr. Scholz) erst als ‚Reaktion' auf ein ersterfaßtes ‚Göttliches' ansehen [4], so ist die Farbe dieses ‚Göttlichen' doch bei Otto deutlich ein ‚mysteriosum', das im Grunde ‚tremendum' ist und nur in der Weise der Lutherschen ‚getrosten Verzweiflung' in das ‚fascinosum' sozusagen ‚umschlägt', während das ‚Göttliche' Schelers den lichten Ton des ‚Gott ist die Liebe' trägt; damit aber zeigt sich Otto ganz in den Banden des Lutherschen ‚alleinwirklichen und alleinwirkenden' Gottes, der nur in anderer Formulierung in Schleiermachers ‚Abhängigkeitsgefühl' weiterlebt, während in Scheler der katholische Weg vom Positiven der Schöpfung zu Gott als der Quelle dieses Positiven, vom ‚actus creatus' zum ‚actus in-

[1] Das Heilige [6] (Breslau 1921) 173. [2] Ebd. 15 ff. 39 ff.
[3] Ebd. 120.
[4] Ebd. 9 ff. 23. Vgl. Ewiges im Menschen 385 ff.

creatus', das bewußte oder unbewußte Formprinzip des religionsphilosophischen Denkens ist. Noch deutlicher wird der Unterschied Schelers gegen Otto, wenn wir die Stellung der ‚Qualität des Göttlichen' im System beider betrachten. Für Otto ist durch die Friessche Ausdeutung der Kantschen Antinomien in die eine Antinomie des ‚Absoluten an sich' und des ‚Absoluten als eingeengt in Raum und Zeit' grundlegend das ‚rationale Göttliche' gegeben: die Gottheit ‚gedacht . . . in Analogie zum Persönlich-Vernünftigen, wie es der Mensch in beschränkter und gehemmter Form selber in sich gewahr wird' [1]. Aber dieses ‚rationale Göttliche' ist nur gegeben ‚durch Negation der Schranken der Erkenntnis, die wir besitzen' [2]. Das Positive an ihm, die positive Qualität seines ‚Geheimnisses', seines ‚mysteriosum', seines ‚numinosum' wird so nicht erfaßt. Diese Qualität, die nichts anderes als das ‚Heilige' ist, ist das ‚Irrationale' des Göttlichen, das also das ‚Rationale' voraussetzt und mithin ein ‚Überrationales' ist, das sich nur in ‚Ideogrammen' von Begriffen umschreiben läßt, aber unmittelbar und unmißverständlich nur im Fühlen sich gibt, d. h. in der ‚Kontrastharmonie' des gefühlten ‚tremendum' und ‚fascinosum' [3]. Aus all dem folgt für Otto ein dreifach gestaffeltes ‚Apriori' des Göttlichen: erstens als Unterlage das ‚rationale Göttliche', zweitens darüber das ‚Irrationale' des ‚Heiligen', drittens endlich das ‚Apriori von der innern Wesenszusammengehörigkeit der rationalen Momente der Gottesidee mit ihren irrationalen', indem das irrationale Teilmoment des ‚tremendum' dem rationalen Attribut von ‚Gerechtigkeit und sittlichem Willen' entspricht und mit ihm das Moment des ‚Zornes Gottes' konstituiert, während das irrationale Teilmoment des ‚fascinosum' mit seinem rationalen Korrelat der Attribute ‚Güte, Erbarmen, Liebe' sich zum Moment der Gnade ‚formt', das ‚Absolute' aber als Wesensform des ‚rational Göttlichen' eins wird mit dem ‚mysteriosum' oder ‚numinosum' oder ‚Heiligen' als Wesensform des ‚irrational Göttlichen' [4], womit tatsächlich die Luthersche Geisteshaltung zum ‚religiösen Apriori' verabsolutiert ist. Infolgedessen ist auch für Otto alles ‚Historische' in keiner Weise objektive Erscheinungsform des Göttlichen, sondern nur ‚Gelegenheitsursache' der Entfaltung des ‚religiösen Apriori', insoweit diese oder jene historische Erscheinung eine ‚Analogie' zu diesem Apriori hat [5]. Christentum ist nur insofern die höchste Religion, als in ihm die ‚Kontrastharmonie' am

---

[1] Naturalistische und religiöse Weltansicht (Tübingen 1904) 53 ff. 288 ff. Kantisch-Friessche Religionsphilosophie (Tübingen 1909) 26 ff. u. a. Das Heilige 1.

[2] Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 82. Das Heilige 167.

[3] Naturalistische nnd religiöse Weltansicht 57 ff. 182. Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 75 ff. 105 ff. 198 ff. Das Heilige 2 ff. 13 33 f. 44 ff. 73 167. Die Entwicklung bei Otto geht vom ‚Geheimnis'- und ‚Ahnungsbegriff' zum ‚numinosum' und der ‚Divination' seines Buches ‚Das Heilige'.

[4] Das Heilige 134 ff. 161 ff. 165 ff.

[5] Ebd. 170 ff. 207 ff.

reifsten sich ausprägt[1]. Hier zeigen sich nun klar die Unterschiede gegen Scheler. Während für Otto ‚Wert‘ wesensmäßig der ‚reinen Erkenntnis‘ nachfolgt als Verlebendigung der Erkenntnis in ‚Herz‘ und ‚Tatkraft‘[2], geht für Scheler das Wertfühlen ebenso wesensmäßig der Verstandeserkenntnis voraus. Darum ist für Scheler, umgekehrt als wie bei Otto, das ‚Heilige‘ eine Qualität, deren Erfassen allen Beweisen des Daseins Gottes voraufgeht und allen Begriffen über Gott als letzte ‚materialgebende Anschauung‘ zu Grunde liegt. Darum bedeutet auch ‚Gott als Persönlichkeit‘ bei Otto fast das Gegenteil als wie bei Scheler. Bei Otto gehört ‚Persönlichkeit‘ zu den rationalen Gottesattributen, dem in der Kategorie des irrationalen ‚Heiligen‘, also des eigentlich Göttlichen, das ‚Superpersonale‘ entspricht, — während bei Scheler, der hierin mit Lotze zusammengeht, ‚Persönlichkeit‘ gerade innerst göttliches Attribut ist, das innerlich gerade erst in der ‚Liebe‘ als Wesensform des Wertes des ‚Heiligen‘ erfaßt wird. ‚Gott, das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise „Person“, was unter Menschen so heißen darf‘ (UW. I 303)[3]. Bei Scheler gehört ‚Person‘ zum Wesen des ‚Heiligen‘, bei Otto wird ‚Person‘ im ‚Heiligen‘ überwunden, weil eben bei Scheler das ‚Heilige‘ dem Rationalbegriff Gottes vorausgeht, bei Otto aber ihm erst als seine Überhöhung nachfolgt. Noch durchgreifender ist der Unterschied in der Beurteilung des objektiven Phänomens, in dem das ‚Göttliche‘ erscheint. Hier gibt sich für Scheler das ‚Göttliche‘ objektiv in der Natur und in der Geschichte, so daß Scheler an Stelle des subjektiv (wenn auch transzendental, nicht empirisch) orientierten ‚Apriori‘ die objektive ‚Offenbarung‘ setzt, die damit für jeden Menschen prinzipiell erkennbar ist, während Otto das Erwachen seines ‚religiösen Apriori‘ an der Analogie eines außersubjektiven Phänomens konsequent im zufälligen Subjekt einschränken muß, so daß sich ihm trotz alles Apriori der Scholzsche Standpunkt des religiösen Vorgangs als eines ‚Auslesevorgangs‘ ergibt, der nur in bestimmt veranlagten Menschen sich ursprünglich vollziehe, um dann sekundär auf die Masse der Menschen durch Erlebnisübertragung sich weiterzupflanzen[4]. Gewiß ist auch für Otto der letzte Grund seines Apriori der ‚alleinwirkende‘ Gott, indem das Apriori als potentielle Anlage ‚als letzten Grund alles Geistes in der Welt überhaupt den absoluten Geist als „actus purus“ anzunehmen‘ zwingt, ‚dessen „ellampatio“, wie Leibniz sagt, jener ist.‘[5] — Aber das ist gemäß der Philosophie Ottos keine besondere Wirkung Gottes im religiösen Gebiet, sondern nur Anwendungsfall des allgemeinen Gesetzes,

---

[1] Ebd. 70 167.

[2] Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 88 ff. Vgl. auch Hr. Scholz, Religionsphilosophie (Berlin 1921) 132 u. a.

[3] Das Heilige 226 ff. Lotze, Mikrokosmos[3] III (Leipzig 1880) 355/356 615/616.

[4] Vgl. Das Heilige 177; Scholz, Religionsphilosophie 173 179 u. a.

[5] Das Heilige 137/138 Anm.

nach dem das Wirken des Geschaffenen nur die in der Beschränkung von Raum und Zeit sich darbietende ‚Erscheinung‘ des Alleinwirkens des alleinwirklichen Schöpfers ist[1]. Damit aber steht Otto in unmißverständlichem Gegensatz zu einer Grundtendenz Schelerschen Denkens, nämlich der schon mehrfach besprochenen ‚Distanz‘ zwischen den Personen überhaupt und dann in besonderer Weise zwischen Geschöpfperson und Schöpferperson.

Heinrich Scholz und Scheler gemeinsam ist der Standpunkt eines ‚Erfahrens des Göttlichen‘; aber auch hierin sind die Unterschiede größer. Denn für Scholz ist dieses ‚Erfahren‘ kein allgemein-menschliches Phänomen, sondern ein Vorgang hochentwickelten Geisteslebens, weswegen er auch das empirische Material für seine Ableitungen prinzipiell fast nur der Mystik entnimmt, nicht dem gewöhnlichen religiösen Leben[2]. Weiter ist aber auch für Scholz die Qualität des Göttlichen eine Qualität, die nur durch eine bestimmte ‚Gefühlsintensität‘ als ihr ‚Symptom‘ erfahren wird[3]. Ein eigentlich rationaler Gottesbegriff ist nicht formbar, denn Gott ist das prinzipiell ‚Akosmistische‘[4]. Das ‚Absolute‘, von dem die Metaphysik spricht, ist ein Weltgesamtbegriff, aber kein Gottesbegriff[5]. Nur in dem geheimnisvoll unformulierbaren ‚Akosmistischen‘, auf das die unerklärlich einzigartige ‚Gefühlsintensität‘ der religiösen Erfahrung mit unwiderleglicher innerer Evidenz hindeute, ist Gott gegeben: die ‚Bestimmtheit des Lebensgefühls‘ durch dieses ‚Gottesbewußtsein‘ ist Religion[6]. Der Unterschied zu Scheler liegt also offen zu Tage, trotzdem Scholz mit Scheler im Begriff der ‚Offenbarung‘ einig zu sein glaubt[7]. Denn für Scheler ist erstens der religiöse Vorgang ein allgemein-menschlicher Vorgang, und zweitens stellt er durchaus eine rationale Gotteslehre auf, ja seine ‚Qualität des Göttlichen‘, das ‚Heilige‘ ist selber, wie wir früher sahen, der Ausdruck eines rationalen Systems, des Person-Liebe-Systems. Aber auch der religiöse Vorgang ist bei beiden verschieden. Bei Scholz ist er zusammengesetzt aus einem anschaulichen Element, das aber streng innerweltlich sei, und jener ‚Gefühlsintensität‘, in der allein das ‚Akosmistische‘ direkt und unmittelbar erfahren wird[8]. Es ist also das ‚innerweltliche‘ anschauliche Element nicht

---

[1] Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen 1898) 104 ff. Naturalistische und religiöse Weltansicht 288 u. a. Vgl. zu Otto die wertvollen Auseinandersetzungen Joh. Lindworskys (Zur Psychologie der Begriffe [Philos. Jahrbuch 32 [1919] 15 ff.), G. Wunderles (Über das Irrationale im religiösen Erleben, ebd. 129 ff.) und Jos. Geysers (Intellekt und Gemüt, Freiburg 1922), die freilich eine Orientierung des ‚Heiligen‘ an dem früheren Schrifttum Ottos leider nicht vornehmen.

[2] Religionsphilosophie (Berlin 1921) 87 ff. 159 ff. 179 410.

[3] 158 168 ff. 420 ff. In der Erlebnisbeschreibung lehnt er sich bewußt an Otto an; vgl. 201 ff. 437 u. a.

[4] Ebd. 429 ff. 470 f. [5] Ebd. 221 ff. 396 429 ff.

[6] Ebd. 158 168 176 f. 232 ff. 254 ff. 392 ff. 424 ff.

[7] Ebd. 419 468. [8] Ebd. 176 420 ff.

ein ,Symbol', durch das das ,Unsichtbare sichtbar geschaut wird', wie Scheler es mit den Worten des Römerbriefes zeichnet, sondern allein in der ,Gefühlsintensität' wird das ,akosmistisch Göttliche' direkt erfahren. Es ist ferner dieses direkte und unmittelbare Erfahren nicht ein Erfahren der ,Qualität des Göttlichen' wie bei Scheler, sondern ein direktes und unmittelbares Erfahren des Daseins des Göttlichen, also strikte theologische Unmittelbarkeitslehre [1]. Wenn Ottos Gesamtlehre sich in etwa mit dem (in den Voraussetzungen natürlich wesensverschiedenen) clementinisch-augustinischen Sich-Lebendigmachen gegebener religiöser Erkenntnisinhalte oder dem spätern ,sentire et gustare res interne' der ignatianischen Exerzitien und dem ,realizing' Newmans vergleichen ließe [2], so Scholzs Standpunkt mit gewissen mystischen Systemen, die eine ,visio beatifica' in mystischen Höhenstufen schon hier auf Erden mehr oder minder annehmen. Der Unterschied gegen diese katholischen Systeme liegt bei Otto in seiner halbspinozistischen Fassung der Schöpfung als einer Erscheinung des absoluten Gottes in der Eingrenzung von Raum und Zeit, bei Scholz aber in der Leugnung einer untermystischen Erkenntnis Gottes in den ,Hüllen der Geschöpfe'.

Ernst Troeltsch und Scheler gemeinsam ist zunächst die Lehre von der Allgemeinmenschlichkeit des religiösen Vorgangs; gemeinsam ebenso der Standpunkt einer Differenzierung des Gottesbildes in den sich differenzierenden Einzelmenschen und Völkern, im Nebeneinander und Nacheinander der lebendigen Geschichte, weil eben beide das Individuum, die Person, als etwas Positives fassen, dem kraft seiner ,Einmaligkeit' auch ein bestimmtes Stück der Wahrheitswelt als seine ,persönliche Wahrheit' zugeordnet ist: wie Scheler von den ewigen ,Personideen' spricht, so Troeltsch von einem ,hinter dem Ablauf der Seelennatur und ihres Wirkungszusammenhangs liegenden . . . Vernunftkern', von einer ,Metaphysik des noumenalen Charakters' [3]. Auch darin trifft sich Troeltsch mit Scheler, daß er prinzipiell einen philosophischen Wesensstandpunkt mit dem Standpunkt geschichtlicher Entwicklungslehre zu vereinen sucht [4]. Ebenso ist

---

[1] Ebd. 150 ff. 162 410 f. u. a. Zu Scholz im allgemeinen vgl. die wertvolle Kritik Karl Adams in ,Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus' [2] (Rottenburg 1923) 94, wenngleich ich seine Auffassung von einem Gotteserweis aus der Tatsache allgemeinen Gotterfahrens nicht ganz zu teilen vermag.

[2] Vgl. zu diesem eigentlich christlichen Typ des ,religiösen Erlebens' die gutorientierenden Schriften Georg Wunderles: Das religiöse Erleben (Paderborn 1922) und Einführung in die moderne Religionspsychologie (Kempten 1923).

[3] Zur religiösen Lage usw. (Ges. Schr. II; Tübingen 1913) 758 832 f. u. a.; Der Historismus und seine Probleme (ebd. III; Tübingen 1922) 111 ff. 209 ff. 220 675 ff. 709 ff.

[4] Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte [2] (Tübingen 1902) 54 ff. 71 ff. Zur religiösen Lage usw. 428 ff. 450 ff. 697 709 ff. 771 ff. Der Historismus usw. 4 ff. 119 ff. 184 ff. 675 ff. usw.

er sich mit Scheler einig in einem theistischen Standpunkt im Unterschied zum spinozistisch schillernden Otto und zu Scholz, der eine eigentümliche, schwer faßbare Mitte hält zwischen einer absoluten Gespaltenheit von Schöpfung und Schöpfer und einer Berührung mit ihm in der höchsten Spitze des Geisteslebens. Denn wenn auch Troeltsch sein religiöses Apriori wie Otto schließlich zurückführt ‚auf eine handelnde Gegenwart des absoluten Geistes im endlichen', so ist ihm doch ein ‚Zusammenfall des kreatürlichen und des göttlichen Lebensprozesses' ausgeschlossen. Seine Idee ‚ist — ohne Zusammenfall des kreatürlichen und des göttlichen Lebensprozesses und darum ohne Dialektik — die Idee Hegels oder — ohne Determinismus und prästabilisierte Harmonie — die Idee Leibnizens. Der Hintergrund des Kantischen Denkens ist ein energischer Theismus, und ein solcher ist auch der Hintergrund der Religionsphilosophie' [1]. Der Unterschied aber gegen Scheler liegt im Begriff des ‚Wesens'. Gewiß lehrt auch Scheler, daß erst gleichsam ein Miteinandererkennen der gesamten Menschheit eine Art adäquater Gotteserkenntnis gäbe, aber trotzdem ist in jeder Gotteserkenntnis der Einzelmenschen eine Erkenntnis der Wesenszüge Gottes möglich: es ist eine ‚Entfaltung' der Erkenntnis Gottes, deren Wesenszüge bereits von Anfang an gegeben sind, eine Entfaltung von Keim zu Fülle (vgl. S. 45 ff.). Für Troeltsch dagegen ist ‚Wesen' ein fast asymptotischer Begriff, zu dessen Erfassung alle geschichtliche Entwicklung nur hinstrebt. In jedem Stück des geschichtlichen Lebens wird ein Stück dieses ‚Wesens' erfaßt, und darum ist Geschichte nicht Zerstören des Alten, sondern Weiterbauen auf dem Alten; aber erst eine Vereinigung des Menschen mit Gott zu Identität wäre imstande, das ‚Wesen' Gottes zu fassen [2]. Darum bedeutet auch das ‚religiöse Apriori' für Troeltsch nicht, im Gegensatz zu Otto, eine ‚Wesensidee' vom Göttlichen, sondern ‚sichert nur gegen eine Auflösung des Religiösen in dem Fluß des psychologischen Geschiebes, aus dem es lediglich als Produkt und nicht als ein gesetzgebendes, eigene Notwendigkeiten entfaltendes Prinzip hervorginge'. Es bedeutet also nur die Gewißheit, erstens daß es überrelatives, absolutes ‚Wesen des Göttlichen' gebe, und zweitens, daß alle historischen Gottesauffassungen unter aller Relativität eine partielle Erkenntnis dieses überrelativen Wesens besäßen. Aber ein wirkliches Erfassen des Wesens Gottes bedeutet es nicht [3].

---

[1] Zur religiösen Lage usw. 764. Der Historismus usw. 677 ff. Troeltschs Weg geht über eine Überwindung Kants zu Leibniz zurück. Peter Wusts anderslautender Darstellung im Hochland XX (1922/23 II) 19 f. vermag ich nicht beizustimmen. Sie scheint mir Historismus 675—710 zu übersehen.

[2] Zur religiösen Lage usw. 428 ff. 447 712; Der Historismus usw. 175 185 209 ff. 677 ff.

[3] Zur religiösen Lage usw. 761 709 727. Vgl. des Verfassers Nachruf ‚Ernst Troeltsch', in den Stimmen der Zeit CV (1922/23) 75 ff.

So hebt sich Schelers Lehre vom religiösen Vorgang scharf ab aus der heute herrschenden Religionsphilosophie, trotzdem alle eigenartigen Tendenzen derselben in ihr lebendig sind. Sie teilt den Wertstandpunkt einer ‚anschaulichen Qualität des Göttlichen', aber ohne den theologischen Ontologismus eines unmittelbaren Erfahrens des realen Gottes. Sie teilt den historistischen Standpunkt einer Differenzierung der Gottesidee in der Vielheit der Menschenindividuen und Völkerindividuen und Zeitepochen und die damit verknüpfte Idee einer Integration dieser Partialideen zu einer eigentlichen Erkenntnis Gottes, aber ohne die relativistische asymptotische ‚Entwicklung ins Unendliche', die diesem Standpunkt sonst eignet. Das Wesen Gottes als ‚der Liebe' leuchtet in jeder individuellen Gotteserkenntnis auf, weil eben jeder Mensch als ‚Person' in innerer Beziehung zu Gott als ‚Person der Personen' steht (vgl. S. 29 ff. 45 ff.); und alle Differenzierung und nachfolgende Integration führt nur zu einer ‚Vollerkenntnis' dieses überall wesenhaft Erkannten. Christentum aber wurzelt in ‚Gott als Mensch' und ist durch diese Position gleichzeitig aller Relativität enthoben, weil es nicht eine Ausdrucksform innerhalb des natürlichen Gottesglaubens ist; aber gleichzeitig ist es selber als menschgewordenes Absolutes eine eigene Quelle relativer Ausprägungen, wie sie Scheler etwa in seinen Typenbildern westlichen und östlichen Christentums dargelegt hat (SW I).

Zusammenfassend ist also über diesen ganzen Abschnitt zu sagen: Sittliche und religiöse Erkenntnis nach Scheler ist im letzten Element Werterfassen in der Liebe, insofern die Qualität, nicht die Realität des Erkannten in Frage steht. Alle begrifflichen Erkenntnisfassungen aber dieser Qualität sind etwas rein Sekundäres und Abgeleitetes, so daß sie keinen selbständigen Wahrheitswert besitzen, sondern nur soviel, als sie adäquate Fassungen der im Liebesvorgang aufblitzenden, d. h. nicht durch die Liebe, sondern in der Liebe durch das ‚intentionale Fühlen' erfaßten Wertqualitäten sind, schärfer

gesagt, jener ,individualgültigen Wertqualität an sich', die im Reiche der ,an sich gültigen' Werte dieser betr. Einzel- oder Gesamtperson zugeordnet ist.

Diese Theorie Schelers, deren entscheidender Kern natürlich sein Person-Liebe-System ist, erhält nun ihren weiteren Ausbau durch Schelers Aufstellungen über die letztlich nicht rein rational auflösbare Natur des sittlichen und religiösen Vorgangs sowohl nach der Seite der Sicherheit (β) als auch nach der Seite des formalen Gehabens (γ).

Es sind das im Grunde nur nähere Bestimmungen des eben behandelten Hauptpunktes. ,Liebe' ist eben ein geistiger ,Lebensvorgang', so daß in ihr sowohl eine nicht völlig begrifflich faßbare Sicherheit wohnt als auch (in Bezug auf das Ethische) die ,Gegensatzspannung' des wahrhaft Lebendigen, bzw. (in Bezug auf das Religiöse) das Gegenseitigkeitsverhältnis von Schenken-Empfangen und endlich (für beide) die innere Korrelation von ,Lebenserfahrung' und ,Erkenntnis', so daß Erkenntnis bewußt gewordenes Leben wird, bewußtwerdendes Eigenleben im Ethischen, bewußtwerdende Lebensbeziehung zum transzendenten göttlichen Leben im Religiösen. Liebe als Leben und Leben als Liebe, das könnte man als Inbegriff der hier in Frage stehenden zentralen Lehre Schelers fassen. Es ist nun das einzelne dieser näheren Attribute zu sehen.

β) Sicherheitscharakter.

Die erste Bestimmung, die der Sicherheit des ethischen und religiösen Vorgangs, ist bereits deutlich in Schelers Doktordissertation[1] ausgeführt. Daselbst erörtert er das Dilemma, aus dem heraus die Moraltheologie das System des Probabilismus schuf, und erklärt diese Lösung (deren eigentlicher Sinn ihm entgeht) für ungenügend, weil ,Wahrscheinlichkeit' nicht

---

[1] Beiträge zur Festsetzung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (Jena 1899).

genügender Grund für wichtige Entscheidungen sein könne[1]. In der ethischen Entscheidung liege etwas Absolutes, das eben dann auch, wenn es rational begründet werden müsse, einer absolut sichern rationalen Begründung bedürfe, wie sie eine ‚Wahrscheinlichkeit' nicht geben könne (95). Dazu kommt dann noch die prinzipielle Feststellung, daß alle Wissenschaft ewig schwankend sei und gerade die sichersten Wissenschaftsurteile zugleich die belanglosesten für das ethische Gebiet wären, während das ethische Gebiet in sich eine absolute Festigkeit und Sicherheit fordere (ebd. 55, 99 usw.).

Diese Gedanken kehren dann im ‚Ewigen im Menschen' wieder in ihrer besondern Anwendung auf das Religiöse.

‚Nur zwei Sätze der Metaphysik — die formalsten, die Seinsmetaphysik kennt — haben absolute Erkenntnisevidenz: der Satz, es gäbe ein vom Ganzen aller kontingenten Dinge, Ereignisse, Realitäten — also vom Ganzen der Welt — verschiedenes Ens a se resp. ein Daseiendes, dessen Dasein aus seinem Wesen folgt; und der Satz, es sei dieses Ens a se die erste Ursache (prima causa) und der Urgrund dafür, daß aus den wesensmöglichen Welten diese eine kontingente Welt wirklich ist. . . . Alle übrigen Bestimmungen des Weltgrundes haben zwei Eigenschaften, die im radikalen Widerspruch stehen zur Natur der religiösen, der Glaubensevidenz: die Urteile, die sie aussprechen, sind dauernde und niemals streng verifizierbare Hypothesen und sind . . . immer nur von Vermutungsevidenz, also wahrscheinlich. . . . Es gibt [aber] keinen Wahrscheinlichkeitsglauben; es gibt keinen hypothetischen Glauben. Die sich auf die Glaubensevidenz aufbauende, felsenfeste Gewißheit ist von allem Vermutungswissen grundverschieden. Nur die Freiheit des Glaubensaktes im Unterschiede vom rein sachgebenden Verstandesakte macht die Evidenz des Glaubens und die felsenfeste Gewißheit möglich. Glaube ist freie Einsetzung der Person und ihres Kernes für den Glaubensinhalt und das Glaubensgut. . . . Die klare Folge davon ist, daß kein metaphysischer Satz, der dem Weltgrund eine attributive Bestimmung erteilt, ein genügender Grund sein kann für die Annahme einer religiösen resp. einer Glaubenswahrheit. Denn wie kann ein nur hypothetisch Wahres ein absolut Wahres, wie eine Vermutung ein evidentes Wissen (wie es das Glaubenswissen subjektiv ist), wie eine Wahrscheinlichkeit eine Wahrheit begründen? Nur von einer Bestätigung (auf

[1] In Wahrheit beruht das sittliche Schlußurteil auch nach dem Probabilismus auf Sicherheit: ‚Es ist sicher, daß ich so und so handeln darf, weil ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet.'

anderem Wege), nicht von einer Begründung kann hier die Rede sein‘ (E 357—359; ebenso 614 und 627)[1].

γ) Vitalcharakter.

Die zweite Bestimmung, die des vitalen Charakters des ethischen und religiösen Vorgangs, ergibt sich nun folgerichtig. Entsprechend der Verschiedenheit beider Vorgänge, ist auch ihr ‚vitaler‘ Charakter verschieden.

Beim ethischen Vorgang ist es die Eigenart der ‚Gegensatzspannung‘, die sich nicht rational ableiten lasse, und endlich die innere Reziprozität von sittlichem Leben und sittlichem Erkennen, so daß die sittliche Einsicht eher eine Funktion des sittlichen Lebens sei, als daß dieses aus der sittlichen Erkenntnis als deren Befolgung entspränge.

Das erste Moment ist der eigentliche Gegenstand der Doktordissertation Schelers. Hier geht er den sog. sittlichen ‚Widerstreiten‘ nach, vorab dem Problem der Wahrhaftigkeit, und sucht zu zeigen, daß deren richtige Lösung nicht aus rationalen Gesichtspunkten erfolge (96—117), ja daß bestimmte Tugenden schon rein in sich nicht logisch rechtfertigbar seien (117 196 usw.): das Erkenntnisprinzip der Wiedergabe des Tatbestandes (der ‚adaequatio intellectus ad rem‘) sei geradezu entgegengesetzt zu Tatbeständen wie der Scham oder Unschuld, die gerade ein bestimmtes Erkennen ausschlössen, oder

---

[1] Scheler übersieht hier im Banne seiner Werttheorie zweierlei; erstens, daß die Gottesattribute nur die analysierte Aseität sind, mithin genau so sicher wie diese; zweitens aber, daß ‚Absolutheit des Glaubens‘ zwei Bedeutungen hat, einmal (im Sinne von ‚Gottesglauben‘) die Sicherheit natürlichen Wissens von Gott, und dann (im Sinne von ‚Offenbarungsglauben‘) die übergeschöpfliche Sicherheit der Autorität Gottes als des formalen Glaubensmotivs. Im ersten Sinne geht die Sicherheit so weit, als die Sicherheit über Dasein und Wesen eines ‚ens a se‘, ‚prima causa‘, ‚summum bonum‘ und ‚finis ultimus‘ geht, die auch und gerade nach Scheler wahre Sicherheit ist. Im zweiten Sinne aber lehren gerade scholastische Schulen, daß die (logische) Glaubenssicherheit in keiner Weise Wirkung der vorausgehenden natürlichen Erkenntnisse sei.

dem Tatbestand, daß rückhaltlose Wahrhaftigkeit gegen sich selbst unter bestimmten Umständen sittlich schädlich sein könne, oder daß in manchen Fällen Offenheit die beste ‚Lüge' sei usw.

Zu diesem ersten Moment kommt als zweites der Lebenserfahrungscharakter der sittlichen Erkenntnis.

‚Vermöge der Tatsache, daß zu den für alle Erkenntnis bestehenden Täuschungsquellen hier noch alle diejenigen hinzutreten, die in den Interessen der Individuen und Gruppen wurzeln, setzt die subjektive Befähigung zur sittlichen Einsicht etwas voraus, was anderseits doch erst die Frucht der sittlichen Einsicht sein kann: Ein ganzes System von Mitteln, jene Täuschungsquellen zu verstopfen, um hierdurch sittliche Einsicht zu ermöglichen; d. h. wir stehen hier vor der Antinomie, die sich schon Aristeteles so klar zum Bewußtsein brachte. Sittliche Einsicht ist notwendig, um ein gutes Leben zu führen (gut zu wollen und zu handeln). Ein gutes Leben ist notwendig, um die Täuschungsquellen sittlicher Einsicht auszurotten, um die ihr Zustandekommen hemmende Sophistik unsrer Interessen und die stets bereitliegende Tendenz, unsre Werturteile unsrem faktischen Wollen und Handeln anzupassen (desgleichen unsern Schwächen, Mängeln, Fehlern usw.), aufzuheben' (M 339).

Eine Ergänzung bietet noch Schelers Analyse der Struktur der Strebensrichtungen im Gegensatz zu den bewußten Zielsetzungen; hiernach ist die persönliche ‚Sittlichkeit' eines Menschen schon vor allem bewußten ‚Wollen von Etwas' in den faktisch existierenden innern Strebungen grundgelegt, so daß im bewußten Wollen nur eine Seligierung innerhalb der in den innern Strebungen gegebenen Sittlichkeitssphäre stattfindet.

‚Es ist ... durchaus nicht so, daß alles Streben Richtung erst erhielte durch eine sog. Ziel-Vorstellung; das Streben selbst hat innere Richtungsunterschiede phänomenaler Natur; es ist nicht immer dasselbe Streben (eine gleichartige Bewegung), die erst durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungsinhalte sich zerlegte und differenzierte.... Eine Richtung solcher Art ist eben nicht an erster Stelle eine Richtung auf einen besondern Bild- oder Bedeutungsinhalt, sondern sie ist eine Wertrichtung, d. h. ein in seiner besondern unverwechselbaren Qualität erlebbares Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert (der selbst darum nicht schon als eine fühlbare Wertqualität gegeben zu sein braucht).... Wertkomponente [und] ... Bildkomponente ... befinden sich in dem eigentümlichen Verhältnis, daß es erstens zu der Bildkomponente entweder gar nicht oder in allen möglichen Graden der

Deutlichkeit und der Klarheit kommen kann, während die Wertkomponente bereits vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben ist. Sodann in dem Seinsverhältnis, daß die Bildkomponente stets fundiert ist auf die Wertkomponente, d. h. der Bildinhalt nach Maßgabe seiner möglichen Geeignetheit die Wertkomponente zu realisieren gesondert ist.... So etwa spüren wir mitten in einem wichtigen Geschäft einen Zug nach einer bestimmten Richtung der Umwelt, der vielleicht von dem Gesicht eines Menschen ausgeht, folgen ihm aber nicht, so daß es zu einem Bildinhalt des Erstrebten nicht kommt; oder die bereits nach einem deutlich fühlbaren Wert gehende Richtung paßt nicht in den zeitweiligen Aufbau, das System unsrer Strebungen hinein; das Streben fügt sich nicht in den jeweiligen Zusammenhang der Strebungen und wird durch ein vom Wert dieses Zusammenhangs ausgelöstes Widerstreben unterdrückt und damit unfähig gemacht, seinen Bildinhalt zu entfalten. Dasselbe geschieht häufig, wo uns ein auf „solche" Werte gerichtetes Streben schon an dieser Stelle seiner Entfaltung als unrecht oder schlecht gegeben ist. Anderseits kann das Streben auf Grund seiner Wertkomponente bereits die Zustimmung durch unser zentrales Ich erhalten haben, während der Bildinhalt noch bedeutend schwankt oder die Bildinhalte wechseln. Wir erleben hier die Bereitschaft, z. B. Opfer zu bringen oder gegen Menschen wohlwollend zu sein, ohne noch die Objekte im Auge zu haben, an denen wir dies tun wollen, und ohne noch die Inhalte der Opfer und der wohlwollenden Handlungen zu besitzen. Die Entschiedenheit hinsichtlich des Wertes des Erstrebten und die Unentschiedenheit hinsichtlich des Was und Woran (im bildhaften Sinne) heben sich hier deutlich ab.... Weit entfernt, daß der tiefste sittliche Wertunterschied zwischen den Menschen läge in dem, was sie sich wählend zum Zwecke setzen, liegt er vielmehr in den Wertmaterien und in den bereits triebhaft (und automatisch) gegebenen Aufbauverhältnissen zwischen ihnen beschlossen, zwischen denen allein sie zu wählen und Zwecke zu setzen haben, die also den möglichen Spielraum für ihre Zwecksetzung abgeben.... Vielmehr ist es ... für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensrichtungen und der materiellen Werte, auf welche diese zielen, in einer Ordnung des Vorzugs erfolgt, daß sie — gemessen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte — ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darstellen. Die Vorzugsordnung wird hier — mehr oder weniger weitgehend und für verschiedene materiale Wertgebiete in verschiedenem Maße — zur innern Regel des Automatismus des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen. ... Nicht erst Vorstellungsinhalte differenzieren ein (gleichförmiges) Streben zu diesem und jenem Streben ..., sondern die Strebungen selbst sind ... bestimmt und differenziert. Und dies alles ohne das Eingreifen eines Aktes des Vorstellens.... Wir erstreben fortgesetzt Dinge und widerstreben andern, die wir nie und nirgends gegenständlich erfahren haben. Fülle, Weite, Diffe-

renzierung unsres Strebenslebens ist nirgends eindeutig abhängig von der Fülle, Weite, Differenzierung unsres intellektuellen Vorstellens- und Gedankenlebens. Es hat seinen eigenen Ursprung und seine eigene Bedeutungshöhe' (M 28—38).

Aus diesem Gedankengang wird dann noch die letzte hierhergehörige Bemerkung Schelers verständlich, daß ‚Wert' auch dort erfaßt werde, wo die Fähigkeit für rationales Erfassen noch gar nicht ausübbar sei, z. B. beim kleinen Kinde. ‚Ein Kind spürt der Mutter Güte und Sorge, ohne irgendwie die Idee des Guten erfaßt zu haben und mitzuerfassen, — sei es auch so vag wie immer' (M 166).

Wie sich so beim ethischen Vorgang der ‚vitale Charakter' innerhalb des spontanen Eigenlebens darstellt, so gibt er sich im religiösen Vorgang als ‚gläubiges' Empfangensverhältnis zum ‚sich offenbarenden' Göttlichen: Gott wird im religiösen Vorgang zugleich erfaßt als der diesen Vorgang verursachende, als der in diesem Vorgang sich schenkende, welcher Haltung Gottes dann der ‚Glauben' als Personhingabe an die Person entspricht.

Scheler scheidet diese im Wesen des Religiösen liegende ‚Offenbarung' von ‚positiver Offenbarung', während er innerhalb des ‚Glaubens' eine dementsprechende Unterscheidung nicht zwischen ‚gläubiger Haltung innerhalb eines Vernunfterkennens Gottes' und ‚Glaube an bestimmte Sätze auf Grund der Autorität des sie offenbarenden Gottes' macht, sondern nur zwischen ‚Glaube an Gott unmittelbar' und ‚Glaube an Gott in der Person, die sein Offenbarungsträger ist'.

‚Der religiöse Akt fordert — im Unterschied zu allen sonstigen Erkenntnisakten, auch denen der Metaphysik — eine Antwort, einen Wider- und Gegenakt seitens eben des Gegenstandes, auf den er seinem intentionalen Wesen nach abzielt.... Der religiöse Akt vermag nicht von sich aus oder mit Hilfe des Denkens dasjenige zu konstruieren, was als Gegenstandsidee, -anschauung, -gedanke dem Menschen vorschwebt, der ihn vollzieht. Er muß die Wahrheit, die er intendiert, das Heil und das Glück, das er sucht, irgendwie empfangen — und er muß es empfangen durch eben das Wesen, das er sucht. Er ist insofern schon in seiner ersten Intention auf ein mögliches Empfangen hingerichtet und angelegt — wie vielseitige

innere und äußere Tätigkeit auch die Erreichung dieser Schwelle voraussetze, auf der das Empfangen einsetzt. Wo die Seele nicht — wie vermittelt immer — Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich durch Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten — auch keine natürliche Religion. Die positive Religion und die natürliche Religion sind nicht dadurch unterschieden, daß jene auf Offenbarung beruht, diese auf spontaner Vernunfterkenntnis des Menschen — ganz unabhängig vom religiösen Akt.... Der Wesensunterschied der natürlichen und der positiven Religion beruht vielmehr auf der Art und Weise der Offenbarung, d. h. darauf, ob die Offenbarung eine generelle, durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelte, jedem im religiösen Akt überall und zu jeder Zeit zugängliche ist, oder ob sie erfolgt durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter Personen, deren Sein, Leistung, Lehre, Aussage (und die Tradition dieses Ausgesagten), und dann vermittelt ist durch den Glauben an diese Person. So wenig also notwendige und allgemeingültige Erkenntnis mit spontaner Vernunft- und Sinneserkenntnis zusammenfällt, vielmehr schon solche Erkenntnis auch durch die natürliche, jedem überall und immer zugängliche Offenbarung gegeben sein kann — wenn er nur in religiöser Akthaltung an die Welt herantritt, so wenig darf Offenbarung überhaupt der positiven und tradierten Offenbarung durch eine Person gleichgesetzt werden. Offenbarung als solche — im weitesten Wortsinn — ist nur die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrelate Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt. Sie reicht als solche Gegebenheitsart soweit, wie Religion überhaupt reicht, und sie umfaßt insofern auch den ganz andersartigen Gegensatz wahrer und falscher Religion' (E 535—537; in dieser Stelle sind alle sonstigen einschlägigen Stellen in ihrem Inhalt zusammengefaßt: vgl. noch besonders 350 ff.).

Dementsprechend spiegelt sich in dem korrelaten ‚Glauben' Absolutheit und Verhülltheit des transzendenten Gottes (Gott in den Geschöpfen) ab, indem dieses ‚Glauben' zugleich ein ‚verhülltes Schauen' und ein absolutes ‚Sich-einsetzen der Person' ist.

‚Glauben an etwas . . . ist ein Akt sui generis und kann weder der Sphäre der Verstandesakte noch der Willensakte eingereiht werden. Soll ich ihn beschreiben, so muß unterschieden werden in ihm der inhaltgebende Akt und der auf diesen Inhalt gerichtete Akt des unbedingten Festhaltens, Aufrechthaltens des Glaubensgutes. Der erste Akt ist ein seinem Wesen nach der vollen Erfüllung durch Anschauung fähiger und bedürftiger Akt eines verhüllten Schauens. Der zweite Akt wird am besten beschrieben, wenn wir an das denken, was wir „sich mit einer Sache identifizieren" nennen. Die Persönlichkeit fühlt und erlebt sich (den Kern ihrer Existenz und ihres Wertes) an ihr Glaubensgut also gekettet, daß sie sich für es

einsetzt, sich mit ihm — wie man sagt — identifiziert. „Ich soll und will nur da sein, sofern du, Glaubensgut, bist und wert bist, wir beide stehen und fallen zusammen." Das ist auf Worte gebracht die erlebte Beziehung, in der die Person zu ihrem Glaubensgut steht. Wesentlich für den Glaubensakt ist die Unbedingtheit der Selbsteinsetzung für dasselbe, die mit der Stellung und Lage des Glaubensgutes in der Absolutsphäre des Seins und der Güter in wesensmäßigem Zusammenhang steht' (E 561).

b) Würdigung des Ganzen: Natürliches und reflexes Werterfassen.

α) Typik von Wert und Sein.

Die eben entwickelte Theorie Schelers vom subjektiven Erfassen des Wertes ist das eigentliche entscheidende Hauptstück seines Systems, wenngleich seine Grundlagen im metaphysischen Person-Liebe-System und in der Lehre von der intentionalen Geschiedenheit von Wert und Sein liegen. Es mag daher zunächst ein kurzer, zusammenfassender Rückblick gestattet sein. Wenn wir das zweite Grundprinzip der Phänomenologie vom unmittelbaren Sichentsprechen von (intentionalem) Erkenntnisobjekt und Erkenntnishaltung zu Hilfe nehmen, so ließen sich folgende Grundtypen von Theorien über das Verhältnis von (objektivem) Wert und Sein und entsprechend (subjektivem) Werterfassen und Seinserfassen aufstellen[1]:

---

[1] Schelers ähnlich klingende Typik (Identitätssysteme, Dualitätssysteme, Kongruenzsysteme) beruht auf zwei Voraussetzungen, die teils historisch, teils systematisch nicht haltbar sind. Die erste Voraussetzung ist, daß die Scholastik metaphysische Gotteslehre und natürliche Religion gleichsetze, so daß nur mehr die Zweiheit von Gottesmetaphysik und Offenbarungsreligion bestehe. Die zweite Voraussetzung ist die, aus der Einstellung des nachscholastischen Denkens entsprungene, Gleichsetzung von ‚Glaube — Offenbarung' mit ‚Wertverhalten'. Beide Voraussetzungen zusammen schaffen dann (negativ und positiv) das von Scheler dargebotene Schema (E), in dem die altchristliche Zweiheit von religiösem Erkennen aus eigener Einsicht und religiösem Erkennen aus Glaubenshinnahme von Gottes Einsicht (‚quod videt Deus, crede tu!') sich auflöst und nur noch die Zweiheit von ‚Religion' und ‚Metaphysik' besteht. Die erste Voraussetzung ist aber historisch unrichtig und die zweite systematisch unannehmbar. Die Scholastik zunächst hat das religiöse Gebetsverhältnis nie begrifflich mit der metaphysischen Gotteslehre gleichgesetzt, wie ihre Lehre

1. Typen einer letzten innern Identität von Wert und Sein, so daß Wert und Sein nicht bloß in der Realitätssphäre eine Realität sind, sondern primär intentional (im Begriff) letztlich ineinsfallen.

a) Erster Identitätstyp: Wert reduziert auf Sein. Nach diesem Typus ist Wert (bonum) nicht bloß in einem Funktionsverhältnis zu Sein, so daß einem gesteigerten Sein ein gesteigerter Wert ‚entspräche', sondern der gesteigerte Wert ist nichts anderes als das gesteigerte Sein. Die Konsequenz für das Gebiet des Sittlichen muß hier lauten: Das Gute ist formal das ontologische Sein der Tat oder des Zustandes, und das Böse ist formal das Nichtsein an sich. Das diesem objektiven Werte zugeordnete subjektive Werterfassen ist dann das rein analytisch-mathematische Erkennen. Denn da alle Qualitäten auf eine einlinige Seinsgradation zurückgeführt sind, ist das entsprechende Erkenntnisverhalten das quantitative Errechnen.

b) Zweiter Identitätstyp: Sein reduziert auf Wert. Nach diesem Typus ist das letzte Wesen des All ein Wille, der Wert ist, sei es daß dieser Wert als Objektivation des Willens gefaßt wird, sei es daß er als objektiver Wert dem

---

von der ‚virtus religionis' deutlich zeigt; wohl aber betont sie, daß das religiöse Gebetsverhältnis in seinen Akten der Anbetung, Ehrfurcht und Liebe jenes Verhältnis von Gott und Geschöpf praktisch ausübe, das theoretisch in der metaphysischen Gotteslehre dargelegt wird. Die zweite Voraussetzung endlich entstammt letztlich der Gedankenwelt unsres zweiten Identitätstyps und steht und fällt darum mit ihm. Aber auch rein geschichtsmethodisch bringt diese Voraussetzung eine Vergewaltigung anders orientierter Systeme, wie z. B. der gnostischen und traditionalistischen, mit sich, die nicht von der Schelerschen psychologischen Zweiheit spontanen und empfangenden Gotterkennens (Metaphysik und Religion) her orientiert sind, sondern von der alten logischen Zweiheit eines Wissens aus eigener Evidenz und eines Wissens aus Autorität. Eine an die Wurzel gehende Klärung mußte darum die Zweiheit ‚Metaphysik-Religion' (Seinserkennen-Wertfühlen) von der andern, übergeordneten ‚Wissen-Glauben' (Evidenz als Motiv — Autorität als Motiv) trennen —, und so entstand unsre obige Typik.

Weltwillen gegenüber oder über ihm steht. Im subjektiven Erfassen bedeutet dann darum alles verstandesgemäße Seinserkennen nur eine nachträgliche Erstarrung und Formulierungsweise der reinen Willenserlebnisse, in denen allein das Wesen der Welt erfaßt wird. Das Leben formal als Leben, das Wollen formal als Wollen ist die Berührung und Einheit mit dem letzten Wesen des All. Religion ist formal Sittlichkeit oder Handlung oder die strömende Bewegtheit des Lebens in sich.

2. Typen einer Kongruenz von Wert und Sein, so daß Wert und Sein zwar intentional geschieden sind, aber auf ein und dieselbe Realität wesensgemäß weisen, die in real-objektivem ‚An sich' werterfüllt und seinserfüllt zugleich ist, ohne daß das nähere ‚Wie' dieses realen Ineinander von Wert und Sein bestimmt wird.

a) Erster Kongruenztyp: Prävalenz des Wertes. Nach diesem Typus ist schon in der Intentionalsphäre das reine Sein ein Sekundäres, in der Realsphäre aber ist Gott und Geschöpf primär ‚Liebe'. Wenn auch das Realobjektive ein Wert-Sein ist, so ist es doch mehr ein Wert-Sein als ein Wert-Sein. Infolgedessen ist im subjektiven Erfassen das emotionale Mitleben und Mitlieben der eigentliche Kontakt zwischen Subjekt und Objekt und das nachfolgende Seinserkennen nur ein nachträgliches Formulieren. Insofern aber das emotionale Mitleben und Mitlieben gegenständlich gerichtet ist, unterscheidet es sich wesentlich von dem Erkenntnisverhalten des zweiten Identitätstyps, bei dem nicht ein Erkennen des gegenüberstehenden Objekts statthat, sondern nur ein rein formales Einssein mit ihm im Wollen usw.

b) Zweiter Kongruenztyp: Prävalenz des Seins. Nach diesem Typus besteht zwar eine begriffliche Geschiedenheit von Wert und Sein, aber der Wert ist wie eine Hülle des Seins. Das ‚intelligible Sein', nicht die ‚erstarrte Liebesgeste' ist das Grundwort dieses Typus. Infolgedessen dient ihm auch innerhalb der Aktseite das subjektive Mitleben und Mitlieben,

die ‚Stellungnahme', nur zum Zwecke einer möglichst gegenständlichen ‚Kenntnisnahme'. Der entscheidende Erkenntniskontakt ist nicht das Lieben als Lieben, sondern die möglichst nahe Berührung der ‚Ideen im Menschengeist' mit den ‚Ideen in den Dingen', welcher allein alle emotionale ‚Stellungnahme' zu dienen hat.

3. Typus einer innern Einheit von Wert und Sein, so daß intentionale Geschiedenheit und reale Einheit nicht einfach nebeneinander stehen, sondern auseinander abgeleitet werden. Die reale Einheit ergibt sich daraus, daß Wert auch intentional bereits ein Seinsverhalt ist. Die intentionale Geschiedenheit aber folgt daraus, daß Wert real kein Seinsgrad ist. Infolgedessen ist ein subjektives Werterfassen möglich, das auf der einen Seite von der wahren Natur eines Seinserkennens ist und doch auf der andern Seite mit einem analytisch-mathematischen Errechnen nicht zusammenfällt.

Der erste Identitätstypus ist Schelers vermeintlicher Typus der antik-patristisch-scholastischen Wertlehre, in Wahrheit aber auf der einen Seite der Standpunkt spinozistischer Philosophie, die alle Qualität in Quantität auflöst, auf der andern Seite (soweit das Sittlichkeitsprinzip in Frage steht) ein Denktypus, der seine letzte Quelle in der nominalistisch-lutherischen Erbsündenlehre hat, kraft deren schließlich die Sünde mit der kreatürlichen Seinsbeschränktheit zusammenfällt, so daß dann wesensnotwendig das Gute vom allein seinsvollkommenen Gott allein gesetzt sein muß. Es ist also im eigentlichen Kern jener Standpunkt, dem sowohl die Grundanschauungen der neueren protestantischen Theologiesysteme entstammen wie auch die pantheistischen Philosophiesysteme des 18. und 19. Jahrhunderts.

Der zweite Identitätstyp hat ebenfalls seine letzte Wurzel im occamistischen Nominalismus und seiner Weiterführung in Luther, insofern sowohl die nominalistische Entwertung aller Wesenserkenntnis in der lutherischen ‚Hure Vernunft' sich

fortsetzt als auch insofern der über ,Wesen' und ,Norm' schlechthin erhabene Willkürwillensgott im lutherischen Gericht-Gnade-Gott und Prädestinationsgott sich vollendet. Hier liegt dann die letzte geistesgeschichtliche Ansatzstelle für die spätere voluntaristische Metaphysik, sei es einer ,transzendentalen Norm' (Badener Schule) sei es eines ,transzendenten Lebenswillens' (Schopenhauer-Bergson-Simmel), wie sie beide, als verschiedene Prävalenzformulierungen der voluntaristischen Metaphysik Kants entspringen [1]. Ist der erste Identitätstyp der Grundtypus des extrem mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens, so der zweite der seines ebenso extremen Gegenpols, des vernunftfeindlichen Wollens oder Lebens oder Handelns ,als' einzigen Weltkontaktes, wie es am ausgeprägtesten sich

---

[1] Vgl. hierzu u. a. F. X. Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken [2] (Regensburg 1922). Von protestantischer Seite kommen zu wesentlich gleichen Ergebnissen: Ernst Troeltsch, Luther und der Protestantismus (Neue Rundschau XXVIII [1917] 1317 ff.); Karl Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher (Leipzig 1911); ders., Glaubensgewißheit [2] (Leipzig 1920) 36 ff. Zu Kant vgl. die tiefgehende Studie Cl. Bäumkers ,Immanuel Kant' (Hochland I [1903 I] 576 ff.), die nachweist, wie Kants Kritik der Gottesbeweise als historischen Hintergrund nicht die scholastische Gotteslehre der ,analogia entis' habe, sondern das ,unmittelbare' Konstruieren ,Gottes an sich' durch die Wolff-Schule: ,Was Kant vor allem bekämpft, ist der Versuch der Wolffschen Metaphysik, auf dem Boden des ontologischen Gottesbeweises von Gott an sich (nicht via causalitatis, wie die Scholastiker sagten) einen Begriff aufzustellen und aus diesem Begriff dann die Welteinrichtung, insbesondere ihre Zweckmäßigkeit zu deduzieren' (ebd. 587). Mit andern Worten: auch Kant bedeutet eine Etappe innerhalb der Dialektik des lutherischen ,alleinwirklichen und alleinwirksamen' Gottes, wie auch der kantische Durchbruch zu Gott im Voluntaristischen nur eine Variation des nominalistisch-lutherischen Willensgottes ist. Eine Auseinandersetzung zwischen Kant und Scholastik kann also niemals direkt erfolgen, sondern einzig im Rahmen der fundamentalen Auseinandersetzung zwischen dem patristisch-scholastischen ,Gott in uns und Gott über uns' (,analogia entis') und dem nominalistisch-reformatorischen ,Gott in uns oder Gott über uns', dessen innere Dialektik die Dialektik des nachreformatorischen Geisteslebens bis auf unsre Tage ist. Vgl. vom Verfasser ,Gott in uns oder Gott über uns?' (Stimmen der Zeit CV [1923 II] 343—362).

in Bergsons ‚Intuition‘ gibt, deren letztes Wesen Einheit mit dem strömenden Einheitsleben (der ‚durée‘) ist[1]. Zwischen beiden Typen variiert das nachscholastische Denken, seitdem der Nominalismus sowohl das antik-scholastische ‚intelligible Sein‘ in die Kluft zwischen Wirklichkeit an sich und willkürlicher ‚Benennung‘ der Wirklichkeit durch den ungebundenen Verstand, und den patristisch-scholastischen ‚Gott in uns und über uns‘ in ein unerkennbar Jenseitiges und willenshaft Irrationales gewandelt hatte[2]. Wenn also Schelers System, wie

[1] Diesen formalen Charakter der ‚Intuition‘ Bergsons als sozusagen mystischer Rückkehr in das All-leben heben übereinstimmend gegen die anderslautende Deutung Matth. Laros (Das Glaubensproblem bei Pascal [Düsseldorf 1918] 105 ff.) hervor: Cl. Bäumker (Über die Philosophie von Henri Bergson: Philos. Jahrbuch XXV [1912] 16 ff.), Walter Meckauer (Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson [Leipzig 1917] 9 17 28 f. 36 ff.), Alb. Inauen S. J. (Bergsons Ich-Intuition: Gregorianum III [1922] 572 ff.) und Helm. Plessner (Die Einheit der Sinne [Bonn 1923] 91 99 ff.). Bei einer Beachtung der innern Zusammenhänge des Systems Bergson ist auch eine andere Deutung kaum verständlich.

[2] Die Tragik dieses Gegensatzes ist wohl selten sonst so spürbar wie in dem geistvollen Versuch einer Überbrückung, den Karl Heim in seiner ‚Glaubensgewißheit‘ [2] (Leipzig 1920) unternahm und der gerade wegen dieser Überbrückungstendenz auf den Widerstand der herrschenden protestantischen Religionsphilosophie stieß (vgl. die ungemein typische Kritik Kaftans an Heim in der Festschrift für Th. v. Haering, Studien zur syst. Theologie [Tübingen 1918] 36 ff.). Heim erkennt klar, daß die Grundlage des Gottesglaubens eine wahre Erkenntnisgewißheit sein müsse, und daß die moderne Zweiteilung von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Gewißheit nur eine Fortsetzung, keine Lösung des kantischen und nachkantischen Dilemmas eines erkenntnismäßig ungewissen und willensmäßig gewissen Gottes sei (15 ff. 38 ff.). Gottesglauben wie Wissenschaft müssen auf ein und demselben Denkgesetz aufruhen (43). Aus dieser Erkenntnis heraus unternimmt Heim seine fast titanische Zu-Ende-Denkung des transzendentalen Idealismus, um im ‚irrationalen‘ Jetzt, Hier und Ich, das im unendlichen Bewußtseinsgewoge letzte feste Punkte bilde, das unmittelbare Wirken eines über dem Werden stehenden Gottes als ebenso evident nachzuweisen wie die Evidenz des momentanen Bewußtseinserlebnisses (166 178 189). Und doch ist ihm letztlich Gott *nur* gegeben im Wollen und Sollen: Identität mit Gott, dem ewigen Willen, im Erlebnis des ethischen Könnens; Gegensatz zu Gott im Erlebnis des Widerstreites ‚zwischen einem reinen allgegenwärtigen Willen und einem unreinen Medium, in dem dieser

wir früher sahen (S. 75 ff.), aus einer Auseinandersetzung mit diesen beiden Identitätstypen entspringt, so ist es nicht Scholastik und Moderne, zwischen denen es faktisch vermittelt, sondern es ist selbst nur eine der Variationen zwischen den Gegenpolen des nachscholastischen Denkens, freilich eine solche Variation, die dem scholastischen Denken am allernächsten kommt, soweit das der Graben des nachscholastischen Entweder-Oder von analytisch-mathematischem Denken und Emotionalität zuläßt.

Die zwei Kongruenztypen stellen dann das Schelersche System dar, wie es ursprünglich ist (erster Kongruenztyp) und wie es durch Bernhard Rosenmöller einigermaßen umgeformt erscheint (zweiter Kongruenztyp)[1]. Im ersten Kongruenztyp (Scheler) ist die feine Linie sichtbar, die ihn vom zweiten Identitätstyp trennt, wie auch der scharfe Graben, der zwischen ihm und der Scholastik steht: die Liebesdynamik an Stelle des Seinsprinzips. Insofern bedeutet der zweite Kongruenztyp (Rosenmöller) einen wichtigen Schritt vorwärts. Aber auch er steht noch im Bannkreis des Entweder-Oder und gerät darum allzuweit in die andere Richtung, so daß sein eidetischer Gottesbeweis nicht mehr jene innere Verwandtschaft mit der praktischen Gotteserfahrung hat, die für das Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis, der Sache nach, erforderlich ist: das Verhältnis von implicit-explicit. Was aber für

---

reine Urwille nur in gebrochener Form verwirklicht ist' (214). ‚Völlige Identität zwischen mir und dem allgegenwärtigen Willen, dessen ich inne werde, und absolute Geschiedenheit zwischen mir und ihm (214/15). So blitzt die ‚analogia entis' hindurch, und doch unheilbar verbogen durch die altlutherische Diskrepanz zwischen dem, allen religiösen Erkennens und Wollens beraubten, Erbsündemenschen und dem alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott: Wollenskraft und Wollensohnmacht als ‚Blick' in Gott hinein, als ‚Blick, der so unmittelbar ist wie das Selbstbewußtsein' (214). So endet dieser in der heutigen Literatur einzig dastehende Versuch einer Überwindung der kantischen voluntaristischen Metaphysik auf dem Wege eines Zu-Ende-Denken Kants doch wieder im Extrem des Voluntarismus.

[1] Bernhard Rosenmöller, Gott und die Welt der Ideen (Münster 1923).

beide Kongruenztypen schließlich entscheidend wird, ist der reine Postulatcharakter ihrer realen Einheit von Wert und Sein. Insofern sie eine solche Einheit fordern, sind sie bereits eine Überwindung des nachscholastischen Entweder-Oder von Wert und Sein (auf der Objektseite) bzw. Emotionalität und analytischem Erkennen (auf der Subjektseite). Aber insofern sie die innere Natur dieser Einheit nicht begründen können, sondern sie nur als Postulat vom Menschengeist (Scheler) oder von Gott her (Rosenmöller) aufstellen, bleiben sie auf halbem Wege.

Die Lösung liegt daher im organischen Ausbau des Typus einer innern Einheit von Wert und Sein, wie wir ihn früher für die Objektseite von Wert-Sein skizziert haben (S. 83—95). Dort stellten wir fest, wie der Wert in der Realitätssphäre sich als einen ‚Tätigkeitssachverhalt' darstelle, wodurch das Schelersche ‚Inhärieren im Sein' (E 93/94) seine nähere Bestimmung erhält. Es ist das Sichauswirken der realen Natur zur Höhe ihres immanenten Ideals, was den Realverhalt des Wertes bildet. Auf diese Weise ist auf der einen Seite die innere Korrespondenz von ‚Norm' und ‚Streben' ins Gleichgewicht gebracht: die ‚Norm' ist die Individualidee des Seinswesens, so daß es ‚strebend' zur Höhe seiner selbst strebt. Auf der andern Seite aber fällt, wie wir ebenfalls dort sahen, dieser Realverhalt des Wertes nicht mit dem Seinsgrad zusammen, sondern ist ein Verhalt innerhalb des einzelnen Seinswesens. Durch diese innere Verbindung von Wert und Sein ist dann aber auch das krönende Problem von Metaphysik und Religion innerlich gelöst. Gott ist der ‚actus purus', Vollwirklichkeit seiner Individualidee [1], die aber als solche das

[1] Vgl. hierzu Jos. Heiler, Das Absolute (München 1921), der in tiefgehender Analyse das dynamisch-statische des Gottesbegriffs herausstellt. Auf diese Weise gelingt ihm eine recht glückliche Zeichnung der Einheit von ‚ipsum esse' und ‚summum bonum' im Gotteswesen, sowie der Einheit von ‚Idee-Norm' und ‚Person' (Person im echt scholastischen Sinne des

schlechthinige ‚Ist' ist, wie Augustin es faßt (In Ps. 38, 8; 101, s. 2, 10). Aus diesem seinem Wesen heraus ist Gott dann innerlich in allem Geschaffenen in Sein und Wirken, so daß die Geschöpfe zu Gott streben, indem sie zur Höhe ihrer Individualidee streben. Wo darum, wie im Menschen, den Geschöpfen das geistige Bewußtsein verliehen ist, ist die bewußte Beziehung zu Gott die notwendig innere Seite ihres Strebens zur Höhe ihrer Individualidee. Aus diesen Gedanken heraus ist nun die Grundlage aller Religiosität prinzipiell ein Seinserkennen, ein irgend welches Erkennen des Wurzelverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf, der ‚analogia entis'. Es ist (auf der Objektseite) nicht das Dilemma zwischen einem metaphysischen ‚ens a se' und einem religiösen ‚summum bonum' und (auf der Subjektseite) zwischen einem Seinserkennen dieses ‚ens a se' und einem Wertfühlen des ‚summum bonum'. Sondern weil im Objekt das ‚summum bonum' die Vollwirklichkeit des ‚ens a se' ist, so durchdringen sich auch auf der Subjektseite metaphysische und religiöse Erfassensweise.

Aber diese innere Einheit von Wert und Sein bedingt doch (weil sie keine begriffliche, intentionale Einheit ist), die Aufstellung zweier ‚entia intentionalia', die sich als Umformung der Schelerschen zwei ‚entia intentionalia' darstellen: der beiden

---

höchsten ‚Fürsichseins', 54). Die Schellsche ‚Selbstverwirklichung' paralysiert er durch die scholastische ‚Selbstwirklichkeit' (48 ff.), freilich doch mit einem leisen bleibenden Primat der ‚Selbstverwirklichung'; ebenso ‚Persönlichkeit' und ‚objektive Ordnung' (75 ff.). ‚„Werde, der du bist!" Das ist der ethische Imperativ, den als Imperativ des eigenen Grundwesens endliche Personen an sich gerichtet wissen. Einzig und allein das Absolute — oder, wie ich jetzt sagen darf: der Absolute — kann rechtmäßig von sich behaupten, daß in ihm die Forderung „Sei, der du bist!" restlos erfüllt ist. Einzig und allein der Absolute kann in diesem Sinne von sich urteilen: „Ich bin, der ich bin"' (75). Damit ist in rein phänomenologischer Analyse die innere Einheit von Wert und Sein aufgewiesen. Von ganz anderem Standpunkt aus kommt übrigens auch Fr. Gogarten zu diesem Wert-Seins-Sinn des ‚Ich bin, der ich bin' (Von Glauben und Offenbarung [Jena 1923] 69 ff.).

Intentionsrichtungen nämlich eines ‚sachlich feststellenden Erkennens‘ und eines ‚Erspürens im Tun‘. Die Wert-Sein-Einheit ist eben eine dynamisch-statische Einheit, sei es die Werde-Einheit des zur Höhe seiner Individualidee (der ‚forma‘ im Suarezischen Sinn) strebenden Geschöpfes, sei es das „Ewige Leben‘ des in seiner Individualidee ewig vollwirklichen Gottes, der nach Augustins Wort die Idealpolarität von ‚Wirken‘ und ‚Ruhe‘ ist: das ‚ruhende Wirken und die wirkende Ruhe‘ (De civ. Dei 12, 17). So ist also, in Konsequenz des phänomenologischen Prinzips eines Sich-Entsprechens von Akthaltung und Objekt, eine Doppelhaltung möglich; ein erstes Erkennen nämlich, das mitlebend und mitliebend die innere Dynamik der realen Wert-Sein-Einheit gleichsam mitvollzieht, und ein zweites Erkennen, das sich rein beobachtend und feststellend verhält. Beide haben inhaltlich denselben Komplex von Gründen und Beweggründen, in dem sich ihnen das Objekt erschließt. Sonst wäre es ja nicht dasselbe Objekt. Aber die Formung dieser Gründe und Beweggründe ist eine verschiedene. Auf diese Weise ist dann auch innerlich begründet, warum die beiden ‚entia intentionalia‘ auf ein und dasselbe ‚ens reale‘ gehen, während bei Scheler diese ‚Kongruenz‘ fast wie eine ‚prästabilierte Harmonie‘ erscheinen muß. Endlich aber ist so der alte Graben zwischen Pascalschen ‚raisons de l'esprit‘ und ‚raisons du cœur‘ und Kantischer theoretischer und praktischer Vernunft überbrückt, indem das Verhältnis der diesen Zuspitzungen zu Grunde liegenden Erkenntnisweisen nicht mehr das alte Entweder-Oder, sondern das vermittelnde ‚implicit-explicit‘ ist.

Es ist der Standpunkt, den unter den Phänomenologen Dietrich v. Hildebrand in gewissem Ausmaß einnimmt, wenn er den Werten gegenüber ein ‚auf Sachverhalte gerichtetes Erkennen‘ von einem ‚intuitiven Werterfassen‘ scheidet[1]; es

[1] ‚Idee der sittlichen Handlung‘ im Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschg. III (Halle 1916) 143 ff. u. a.; ‚Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis‘, ebd. V (Halle 1921) 467 ff.

ist auch der Standpunkt, den innerhalb der Külpeschule Girgensohn vertritt, wenn er das ‚Fühlen' des Religiösen als ‚gefühlsmäßiges' oder ‚intuitives' Denken aufhellt[1]. Es ist nichts anderes als, wie wir bereits früher andeuteten, der Standpunkt des Diognetbriefs, der von einem Erkennen spricht, das sozusagen das ‚Leuchten des Lebens' selbst sei[2], der Standpunkt Augustins, wenn er von einem ‚Erkennen im und aus dem Tun' redet[3], — der Standpunkt endlich des ‚implicit reasoning' oder der ‚natural inference' bzw. des ‚illative sense', den nach W. G. Ward Newman mit Kleutgen gemeinsam vertritt[4].

Von diesen bereits gewonnenen Ergebnissen aus klärt sich uns die Lehre Schelers wie folgt:

β) Lebenscharakter des Ethischen und Religiösen.

Es ist zunächst für das ethische Gebiet durchaus richtig, daß die sittliche Welt sich nicht derart ableiten lasse wie

---

[1] Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (Leipzig 1921) 309 ff. Vgl. die Besprechungen Sommerlaths (Theol. Lit. Bl. 1922, Nr. 17/18), Wunderles (Philos. Jahrbuch XXXV [1922] 265), sowie vom Verfasser (Stimmen der Zeit CIV [1922] 316 ff.).

[2] οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς· ...ἤτω σοὶ καρδία γνῶσις, ζωὴ δὲ λόγος ἀληθής, χωρούμενος (12, 4—7).

[3] ‚Quanto magis enim suavia sunt quae iubet qui iuvat, tanto magis ea scrutatur amans, ut cognita faciat et faciendo cognoscat; quia perfectius cognoscuntur, cum fiunt' (In Ps. 118, s. 17, 7).

[4] W. G. Ward, Philosophy of Theism II 216 ff. Vgl. oben S. 93. Sehr scharf ist bei Newman zu scheiden zwischen ‚implicit reasoning', ‚natural inference', ‚illative sense', die dasselbe meinen, und ‚realizing'. ‚Implicit reasoning' mit seinen Analoga besagt ein dem reflexiv-verstandesgemäßen Denken vorausgehendes ‚natürliches Erfassen', ist also in diesem ‚Vorausgehen' etwa mit Schelers ‚Wertfühlen' vergleichbar. ‚Realizing' aber bezeichnet ein dem strikt rationalen Denken nachfolgendes ‚Sich-lebendig-machen', ist also dem, Scheler entgegengesetzten, ‚irrationalen Ahnungsgefühl' Ottos parallel, — natürlich auch nicht in Bezug auf seine innere Natur, sondern nur was sein ‚dem Denken nachfolgen' betrifft. Weil die bestehende Newmanliteratur, mit Ausnahme des hierin allein kompetenten W. G. Ward, beides nicht unterscheidet, entstand die Legende von Newmans Anti-Intellektualismus und Voluntarismus. Vgl. meine ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 18 ff. 60 ff. 73 ff.

etwa mathematische Sätze. Die sittliche Haltung ist tatsächlich eine ‚Spannung zwischen Gegensätzen', wie es schon Aristoteles in seinem ‚Mitte'-Begriff gefaßt hat und neuerdings vorab Newman in seinem Begriff der ‚opposite virtues'. Erst hier liegt die Lösung für ethische Widerstreite, wie sie z. B. zwischen Wahrhaftigkeit und Geheimniswahrung vorliegen oder zwischen Grundsatztreue und Nächstenliebe. Die hier obwaltende ‚Einheit der Gegensätze' ist in der Tat nicht analytisch aus dem Begriff eines der beiden Gegensätze ableitbar. Aber ist sie deswegen (wie Scheler meint) überhaupt rational nicht ableitbar? An dieser Stelle zeigt sich die entscheidende Wichtigkeit der scholastischen Ableitung des Ethischen, wie wir sie früher gezeichnet haben. Die rationale Ableitung geschieht eben hier aus der Vernunftnatur des Menschen als einem unteilbaren Ganzen, das selber statisch eine Einheit der Gegensätze ist und es darum auch dynamisch ist, d. h. im sittlichen Gehaben[1].

Das gleiche gilt für das religiöse Gebiet. Gewiß bedingt Religion im Gegensatz zu rein theoretischer Gotteserkenntnis[2] einen persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch und damit, infolge der transzendenten Erhabenheit Gottes, ein vorausgehendes ‚Einladen' oder ‚Rufen' Gottes und ein nachfolgendes ‚Kommen' und ‚Antworten' des Menschen. Aber auch dies alles ist rational grundgelegt: erstens in der innigen Verwandtschaft, in der der Mensch als Vernunftnatur ‚ab alio' zu Gott als formaler Vernunftnatur ‚a se' steht, sodaß schon gleichsam Betätigung geistigen Lebens als solche ein keimhaftes ‚Leben mit Gott' ist; zweitens in der einzigartigen

[1] Vgl. des nähern Mich. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920) 55 ff., wo gezeigt wird, daß gerade der aristotelische Mitte-Begriff ein Abrücken von mathematisch-analytischer Ethik ist, sowie des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 79 ff.

[2] Vgl. Hr. Straubinger in Hist.-pol. Bl. CLXXXVI (1921) 71 ff., der Scheler in Bezug auf den Unterschied zwischen ‚Glauben' und ‚metaphysischer Gotteserkenntnis' weitgehend zustimmt.

Weise, in der Gott allem Geschaffenen innerlich gegenwärtig und mitwirkend gegenwärtig ist, sodaß der ‚Verkehr mit Gott' die sozusagen notwendig innere Seite alles Verkehrs mit den Dingen ist. Von Mensch zu Gott führt also kein mühsames wissenschaftliches Hypothesenverfahren, sondern Gott ist (in rein rationaler Ableitung) ‚nicht ferne von uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir'. Es ist im Grunde genommen also nicht so, als ob wir zuerst mit indifferentem Erkennen auf eine indifferente Welt schauten, um dann die Welt gleichsam wie eine Leiter abzustoßen und bei Gott zu sein jenseits Ich und Welt, wie wir etwa im Schnee die Spur eines Freundes sehen, ihr nachgehen und dann den Freund finden getrennt von der Spur. Es ist vielmehr zunächst schon unser Erkennen sozusagen mit Gott ‚geladen', da in ihm Gott nicht nur gegenwärtig ist, wie er jedem Geschaffenen innerlich gegenwärtig ist, sondern indem dieses ‚geistige Suchen' (als Gesamtakt der Person) als geistiger Akt ein ‚gottverwandter' Akt ist und und dazu endlich ein Akt, dessen letzter unterscheidender Sinn gegenüber allen untergeistigen Akten gerade das Verkehren mit Gott ist, da Gott als Geist nur dem Geist faßbar ist. Also ist im Gottsuchen selber schon, ganz abgesehen von seinem Objekt, gleichsam Gott ‚gefunden'. Aber weiter ist auch die Welt, ‚aus' der wir Gott erkennen, eigentlich keine ‚indifferente' Welt, auch nicht in dem abgeschwächten Sinne, wie eine gewöhnliche Wirkung einer geschöpflichen Ursache relativ zu dieser Ursache ‚indifferent' ist, d. h. nur anzeigt, daß sie einmal von dieser Ursache gesetzt worden ist. Das ist vielmehr das ganz einzigartige unvergleichliche Verhältnis zwischen Schöpfung und Schöpfer, daß der sog. Schöpfungsakt nur ein erster Schöpfungsakt ist, nur der Anfang der Gegenwart und wirksamen Gegenwart Gottes in Geschöpfen. Es ist also im Grunde nicht richtig, daß wir Gott streng ‚aus' der Welt erkennen; wir erkennen ihn vielmehr ‚in' der Welt als den ‚in allem und über allem', wie die Kirchenväter den Gottes-

begriff faßten. Das Ziel aller sog. Gottesbeweise ist also folgerichtig nicht Gott als derjenige, der in einem zeitlich vergangenen Akt diese Welt ins Dasein rief, sondern Gott als derjenige, der jetzt gegenwärtig ‚schafft', da er als der in den Dingen Gegenwärtige Dasein und Wirksamkeit verleiht. Darum sorgten ja auch die Meister der Hochscholastik gar nicht darum, ob sie einen zeitlichen Anfang der Schöpfung beweisen könnten, weil eben auf alle Fälle die gegenwärtige Schöpfung in ihrem Jetzt die Gegenwart des dasein- und wirkengebenden Schöpfers enthüllt. Und so ist es denn auch wahr, daß wir Gott nicht ‚aus' der Welt als eine der Welt ‚ferne' Ursache erschließen; sondern kraft seiner innern Gegenwart in den Dingen finden wir ihn als den Gegenwärtigen, als den vor uns Stehenden, als den mit uns Gehenden, als den mit uns Sprechenden, freilich unter den Hüllen der Dinge. Darum ist ja das ‚Gott gegenwärtig haben' gar keine mystische Verstiegenheit, sondern einfach der Wirklichkeitssinn des gesunden Menschen. Und darum ist ‚Religion' in diesem tiefsten Sinn nichts als Bewußtwerden des Metaphysischen.

In diesem Gedanken liegt die Antwort auf jene Ablehnung eines ‚Beweises' für das Dasein eines Dinges und mithin auch Gottes, wie sie Scheler am stärksten aufstellt, aber auch Edith Landmann und Bernhard Rosenmöller teilen[1]. Landmann setzt statt dessen das ‚Sichtigwerden eines Gegebenen' und Rosenmöller den ‚Aufweis'. Wie schon Straubinger gut bemerkte und wie wir selber früher andeuteten (S. 15 21 ff. 74 f.), bedeutet dieser Gegensatz im Grunde nur eine Verschiedenheit der seelischen Haltung, oder besser gesagt des terminologischen Ausdrucks dieser Haltung. Fasse ich die Gedankengänge, an deren Ende die Einsicht in Dasein und Wesen Gottes steht, als einen fortschreitenden Weg des Empfangens einsichtiger Gegebenheiten, so habe ich das sog. ‚Sehen' und den sog. ‚Aufweis'. Fasse ich dieselben Gedankengänge als logische Unterlagen der logischen Berechtigung des Satzes ‚Es ist ein Gott', so habe ich den ‚Beweis' der Scholastik. Es ist also ebenso verfehlt, wenn Scheler-Landmann-Rosenmöller im ‚Beweis' eine Art ‚Todfeind' sehen, wie es verfehlt wäre, wenn scholastische Philosophen die phänomenologische Gegebenheitseinstellung

[1] Landmann, Transzendenz des Erkennens 269 ff. Rosenmöller, Gott und die Welt der Ideen, passim.

als Intuitionismus fassen oder in ihr eine Leugnung des vatikanischen ‚certo cognosci‘ und antimodernistischen ‚adeoque demonstrari‘ sehen wollten. Sofern dem Phänomenologen seine Gegebenheitseinsicht eine gleiche Sicherheit für das Dasein Gottes schenkt, wie er selber sie sonst in Leben und Wissenschaft hat und insofern er den Gleichnischarakter der Erkenntnis Gottes (analogia entis) wahrt, kann ihm kein Verstoß gegen die altchristliche Gotteslehre nachgewiesen werden. Denn Vaticanum wie Antimodernisteneid sind gegen Systeme gerichtet, die eine objektive wissenschaftliche und allgültige Sicherheit des Daseins und Wesens Gottes leugnen: gegen die Leugnung eines natürlichen Wissens von Gott (Traditionalismus), des wahren Sicherheitscharakters dieses Wissens (Coll. Lac. VII 79) und seiner rationalen und ins Transzendente weisenden Natur (Immanentismus). Es bleibt also, wie schon oft gesagt, nur das sog. ‚Wertfühlen‘, das wegen seines Gegensatzes zum ‚Seinserkennen‘ gewiß dem durch den Antimodernisteneid gemeinten Voluntarismus verwandt erscheint, aber doch wieder auf der andern Seite durch seinen intentionalen Charakter sich wesentlich von jenem Immanentismus scheidet, der historisch und aktenmäßig der formale Gegenstand der betr. Partien des Antimodernisteneides ist. So erscheint es richtiger, die innerste Meinung, sowohl der scholastischen wie der phänomenologischen Religionsbegründung gegenüberzustellen, um so eine positive und lebenfördernde Klärung anzubahnen [1].

---

[1] Vgl. u. a. P. L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir [2] (Bonn 1923), diejenige Schrift der Scheler-Schule, die sich ausdrücklich mit der Scholastik beschäftigt und in überraschender Weise Thomas von Aquin huldigt (ebd. 61 f. u. a.). Auf der einen Seite meint Landsberg, es müsse die philosophia perennis ‚im Wachstum und im Klärungsprozeß‘ über die thomistischen Gottesbeweise hinausgehen, ohne aber ‚die Würde eines Heiligen und eines Werkes zu leugnen, die in sich eine ganze Welt verkörpern‘ (65). Auf der andern Seite bringt Landsberg selber den metaphysischen Grundkern der thomistischen Gottesbeweise als ‚wesenseinsichtige Axiome‘ des Theismus, die ‚nebeneinander gelten‘ und ‚nach deren erstem es ein Unendliches geben muß, da jede Grenze des Endlichen eine „Grenze gegen“ ist und wir hier also im vollen Wortsinn in einen „regressus in infinitum“ geraten, nach deren zweitem es nur ein Unendliches geben kann, weil jedes Unendliche allumfassend ist, schon begrenzt sein müßte, um etwas nicht in sich zu begreifen. Es ist also entweder die Welt unendlich, dann kann es keinen überweltlichen oder gar außerhalb der Welt unendlichen Gott geben, die Ansicht des modernen Pantheismus; oder ein nur überweltlicher Gott ist unendlich, dann kann es keine Welt geben, denn neben dem Unendlichen hat nichts Platz; oder schließlich, es gibt den Gott des echten Christentums, der auch in der Welt allgegenwärtig, doch die Welt umgreift, wie eben das Unendliche Endliches‘ (88). Hier ist mehr als deutlich, wie die Polemik gegen ‚Beweise‘ sich einzig gegen äußere Beweisformen richtet, vielleicht vorab gegen gewisse ‚naturwissenschaftliche‘

So ergibt sich uns also ein Mittelstandpunkt zwischen dem, was Scheler ‚Scholastik' nennt und seinem eigenen. Die sog. ‚Gottesbeweise' sind weder ein Schluß von einer gottfreien Welt auf einen weltüberlegenen Gott, wie Scheler irrtümlich die Position der Scholastik darstellt, noch sind sie nur eine nachträgliche wissenschaftliche Verknüpfung zwischen Welt und Gott, was Schelers eigene Position ist. Vielmehr sind die ‚Gottesbeweise'[1] die ‚reflexe' Fassung des dem konkreten Vorgang des ‚Gottfindens' objektiv einwohnenden, aber nicht als solchen subjektiv reflex erkannten logischen Rechtsgrunds der Annahme des Daseins Gottes, der ‚analogia entis', die eben nichts weiter ist als die kurze Formel für den Tatbestand des ‚Gott in allem und über allem', den wir eben entwickelt haben. Gott wird im konkreten religiösen Vorgang ‚gefunden' als der ‚in' der Welt als ‚transzendenter Gott' Gegenwärtige und wirksam Gegenwärtige, und wird im reflexen wissenschaftlichen Beweis als solcher logisch herausgestellt. Diese Mittelstellung ergibt sich zugleich in innerer Folgerichtigkeit aus Schelers eigenen Aufstellungen, wie wir bereits früher an einzelnen Punkten zeigten (oben S. 20 ff. 73 f. 106 ff.).

Denn Scheler behauptet von der ‚Intentionalität' seines, dem rationalen Gotterkennen vorausgehenden, Wertfühlen der Gottesqualität zweierlei: erstens, daß dieser religiöse Grundakt des vorausgehenden ‚emotionalen Kontakts' innerlich auf Gott gerichtet sei (E 529), und zweitens, daß dieses Gerichtetsein ‚auf einem symbolischen Ausdrucksverhältnis Gottes in der Natur und Seele' beruhe (E 341). Was das erste betrifft, so hat bereits Alb. Inauen darauf hingewiesen, wie diese Theorie einer innerlichen Intentionalität der praktischen religiösen Akte (Hoffnung, Ehrfurcht, Liebe) so wenig (wie Scheler will) der Scholastik entgegengesetzt sei, daß sie vielmehr in der Thomaslehre vom unmittelbaren ‚obiectum formale' der göttlichen Tugenden wie der Tugend der Religion ihr klärendes Gegenstück

---

Gottesbeweisformen, die aber auch der echten Scholastik fremd sind. Das Beweis*wesentliche* ist beibehalten, die Polemik mithin (soweit die *eigentlichen* Phänomenologen in Frage stehen) Mißverständnis.

[1] Vgl. G. v. Hertling, Metaphysik (Kempten 1922), wohl die beste systematische Fassung der sog. Gottesbeweise.

habe [1]. Die zweite Behauptung Schelers aber bringt, wie wir bereits früher zeigten (S. 20 ff.) tatsächlich die ‚analogia entis' in diese Intentionalität hinein. Diese geklärte Auffassung freilich ist dann mit dem eigentlichen Dualismus von Wort und Sein nicht mehr vereinbar, wie unsre früher entwickelte Typik zeigt. Sie erklärt sich nur auf unsrem Implicit-explicit-Standpunkt.

Diese Mittelstellung ist aber endlich, in merkwürdigem Zusammentreffen, die Position, die seinerzeit Joseph Kleutgen, einer der Hauptbegründer der Neuscholastik, gegenüber Ontologismus und Traditionalismus eingenommen hat, da er von der ‚philosophischen Erkenntnis Gottes' eine zweite ‚unwillkürliche', fast ‚anschauhafte' unterschied, von der Schrift und Väter als der allen Menschen erreichbaren Gotteserkenntnis redeten [2].

‚Von drei Arten der Erkenntnis Gottes ... redet der heilige Lehrer [Johannes Damascenus]. Die erste ist jene unwillkürliche, durch welche nicht nur die Idee Gottes, sondern auch die Überzeugung von seinem Dasein in uns wie von selbst, d. h. ohne bewußtes Nachforschen vorhanden ist. Die andere hängt vom guten Gebrauche der Vernunft ab: denn sie entspringt aus der Betrachtung der Schöpfung, Erhaltung und Regierung des Weltalls. Durch sie wird jenes natürliche Gottesbewußtsein entwickelt: wir erkennen nun nicht mehr bloß das Dasein, sondern auch die Größe oder Majestät des göttlichen Wesens. ... Zu dieser doppelten Quelle der Gotteserkenntnis kommen dann drittens die Offenbarungen sowohl des Alten wie des Neuen Bundes'. Man ‚übersieht ..., daß es nicht dasselbe ist, eine natürliche, d. h. von der Offenbarung unabhängige Erkenntnis Gottes behaupten, und dieselbe nur durch philosophische Beweisführung für möglich halten. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit erinnert, daß die Theologen nicht anders wie die Väter ... mit Übereinstimmung lehren, es gebe im Menschen, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt sei, eine gewisse Erkenntnis Gottes. ... Alle sehen diese unwillkürliche Erkenntnis Gottes als die allgemeine und ursprüngliche an und sind gewiß weit entfernt zu glauben, daß die Überzeugung vom Dasein Gottes durch die Philosophie in die Welt gebracht worden. Wozu also die philosophischen Beweisführungen? Jene erste Erkenntnis Gottes ist nicht nur sehr unvollkommen, sondern sie kann auch durch Sinnlichkeit und Stolz so geschwächt werden, daß der Mensch, wenn er sich ihrer auch nicht ganz zu entschlagen vermag, doch wenigstens sich zu überreden sucht, sie sei

[1] Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin (Neues Reich V [1923] 626).

[2] Vgl. die lichtvolle Art, mit der Alb. Inauen dasselbe für Thomas von Aquin nachweist (a. a. O. 625).

ihm nicht gewiß. Die aus der Vernunft geschöpften Beweise haben nun die Kraft, sowohl jene ursprüngliche Kenntnis von Gott zu erweitern, als auch die Überzeugung von ihrer Wahrheit zu erhöhen, und den Versuch, zu zweifeln, unmöglich zu machen.... Wenn also die Theologen solchen philosophischen Beweisen volle Kraft beilegen, so behaupten sie dadurch nur, daß die Lehre von der Offenbarung Gottes in seinen Werken, die man dem Volke vorträgt, auch in der Wissenschaft bestehen, und gegen alle Fragen oder Zweifel, die Gelehrte erheben mögen, verteidigt werden könne.'[1] ,Im Buche der Weisheit heißt es ausdrücklich: „Eitel aber sind alle Menschen, in denen keine Erkenntnis Gottes ist" (Weish. 13). Und es wird ebendort hinzugefügt, daß diese Erkenntnis Gottes, welche die Schrift, um ihre Klarheit und Gewißheit auszudrücken, ein Schauen nennt, ebenso leicht, ja noch leichter erworben werden könne, als jene Erkenntnis der Welt, die keinem Menschen, der einigen Denkens fähig ist, gebricht.... So muß es also eine andere Erkenntnis Gottes als die philosophische, und zwar eine so leicht faßliche und so gewisse geben, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinn oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben können.' ,Dies ist unsrer Ansicht nach die „notio Dei insita", das unwillkürliche, aber auch unentwickelte Gottesbewußtsein.... Die Erkenntnis Gottes entwickelt sich aus der vernünftigen Natur des Menschen, so daß sie ihm nicht erst von außen kommen oder durch mühsame Forschung erworben werden muß.'[2] — ,Dem Menschen ist es eigen, aus der beschränkten Erfahrungserkenntnis durch jenes in Schlüssen fortschreitende Denken zur bewußten Erkenntnis anderer Wahrheiten zu gelangen. Weil er aber der Erkenntnis dieser Wahrheiten bedarf, ehe er sich durch jenes mehr oder weniger mühsame Denken in den Besitz derselben bringen kann, so hat Gott auch die vernünftige Natur so eingerichtet, daß sie gar manche höhere Wahrheit erkennt und mit Zuversicht behauptet, ohne sich der Gründe ihrer Urteile mit Klarheit bewußt zu sein. Es sind dies die „notiones insitae" und „anticipationes", von denen bei den Alten und auch bei den heiligen Vätern viel die Rede ist, und dieselben sind um so allgemeiner und mit um so tieferer Überzeugung verbunden, je notwendiger sie mit dem sittlichen und religiösen Leben zusammenhängen.... Um solche Wahrheiten nicht mehr bloß mit unwillkürlicher, sondern mit bewußter Gewißheit zu erkennen, sind wir in Folge unsrer Natur an das diskursive Denken gewiesen.'[3]

Beide Eigentümlichkeiten der Lehre Schelers also, sowohl sein dem ,metaphysischen Gotterkennen' voraufgehendes ,metaphysikfreies religiöses Gotterfassen' wie seine Lehre von

---

[1] Theologie der Vorzeit II² (Münster 1872) 35 47/48.
[2] Philosophie der Vorzeit I² (Innsbruck 1878) 346/347 687.
[3] Ebd. II 714/715.

einer von allen ‚Beweisen des Daseins Gottes' vorausgesetzten ‚materialgebenden Anschauung' empfangen in diesen Ausführungen eines Hauptbegründers der Neuscholastik ihre geklärte Neuformung, wobei beide noch außerdem sowohl von einer ‚eingeborenen Idee' Gottes als einem ontologistischen Schauen der Realität Gottes nichts wissen wollen. Gleichzeitig stimmt aber Kleutgens Lehre von der ‚unausgewickelten Gotteserkenntnis' überraschend mit der entsprechenden Lehre Newmans überein, so daß Ward bereits beide als Vertreter des ‚implicit reasoning' zusammenstellen konnte[1]. So zeigt sich in

[1] Philosophy of Theism II 215 ff. (in der Dublin Review, Okt. 1869). Er faßt Kleutgens Ansicht in folgende ‚Thesis' zusammen: ‚A most real process of reasoning is constantly going on in the minds of men, quite distinct from any process of „philosophical" reasoning or „arguing"; and of a kind by no means available in confutation of an opponent' (220/221). Dann urteilt er: ‚F. Newman's fundamental thought is identical with F. Kleutgens first thesis' (222). Er geht sogar soweit, in Bezug auf den ‚Gewissensweg' Newman und Kleutgen zusammenzustellen: ‚It is to the moral voice that he [Kleutgen] again and again refers, as to the one immovable foundation of Theism. In this respect many readers of F. Newman will be almost startled by the singular resemblance to be found between these two great thinkers, whose philosophical history has been so entirely different' (222). Es ist freilich zu beachten, daß Ward Newmans ‚Gewissens w e g' infolge seiner scholastischen Einstellung als ‚Gewissens b e w e i s' auffaßte, entgegen Newmans Anschauung (vgl. meine ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 43 ff., sowie den bezeichnenden Brief Newmans an Ward vom 26. November 1859 in Wilfrid Wards ‚W. G. Ward and the Catholic Revival' 217), so daß praktisch Kleutgen und Newman noch näher zusammenstehen, da Kleutgen und Newman das ‚Gewissen' als die sittlich-religiöse Gesamteinstellung auffassen, in der die Gottesoffenbarung der Schöpfung aufleuchtet. Die Alternative, aus der Newmans ‚Gewissensweg' zu verstehen ist, ist, wie ich früher schrieb, ‚nicht: Erweis Gottes ... aus Natur a l l e i n o d e r Gewissen a l l e i n, — sondern: Erweis eines letzten unpersönlichen Weltgrundes aus Natur o h n e Gewissen ... oder Erweis eines persönlichen Schöpfers und letzten Zieles und sittlichen Gesetzgebers und Richters aus Natur unter dem Einfluß ... des persönlichen Gewissens und konkreter Erfahrung' (Einführung in Newmans Wesen usw. 25). Auch dieser wichtige Punkt erschließt sich erst bei nüchtern geschichtsmethodischem Beachten der zeitgeschichtlichen Problemstellungen (vgl. oben S. 93 ff.) und blieb daher der bislang herrschenden Newman-Literatur

einer Art Symbol, daß echte Scholastik sowohl wie echte Phänomenologie wie der religionspsychologische Standpunkt Newmans im Grunde auf dasselbe zielen und nur durch Mißverständnisse und Übertreibungen getrennt werden können.

Damit ist auch klar, inwieweit unser Standpunkt mit dem Karl Adams [1] übereinstimmt oder von ihm abweicht. Adam spricht, wie auch wir bereits früher [2], davon, daß erstens alle Gotteserkenntnis einen Ratschluß Gottes, sich zu offenbaren, voraussetze, einen Entschluß, der innerhalb der natürlichen Gotteserkenntnis mit dem Ratschluß der Weltschöpfung zusammenfällt. ,Die Welt . . . ist nicht bloß ein Werk Gottes, sondern verdinglichter Mitteilungswille, eine Form seiner gnadenvollen Selbstoffenbarung' (61). Zweitens stimmen wir mit ihm überein [3] in Bezug auf die ,implicite', ,unausgewickelte' Form ,in welcher der subjektiv-reflexe Rechtsgrund der Gottesbeweise der objektive Wirkgrund der Gotteserfahrung ist.' ,Die Bedeutung der Gottesbeweise liegt nicht . . . in der Hervorbringung des subjektiven Glaubens, sondern in der Herausstellung jener sachlichen Beschaffenheiten der Weltwirklichkeit, welche das besonnene Denken auf das Walten einer metaphysischen Ursächlichkeit verweisen und deren Anerkennung die logisch notwendige Voraussetzung der Religiosität ist, auch wenn sie nicht formell dem religiösen Bewußtsein gegenwärtig wird. Mag der Fromme alle seine Gotteserkenntnis aus seinem persönlichen „Gotterleben" entnehmen, so ruht diese seine übernatürliche Gotteserkenntnis doch logisch auf dem Tatbestand auf, den die Gottesbeweise sichern. . . . Zwischen dem religiösen und dem philosophischen Gottesbegriff klafft deshalb kein schlechthinniger Unterschied, sondern nur ein Unterschied der Betrachtungsweise, insofern das rein philosophische Denken darauf ausgeht, die im Gotterlebnis virtuell mitgesetzte logische Funktion aus ihrer psychologischen Einbettung zu lösen und in ihrer rein sachlichen Begründetheit vorzustellen' (119). ,Würdigt man die Gottesbeweise des hl. Thomas . . . nach ihrem inneren Zusammenhang . . ., so springt es in die Augen, daß sie die logische Voraussetzung schaffen, auf denen sich das religiöse Grunderlebnis aufbauen kann. Denn nur wenn und insofern die Gotteserfahrung des Frommen das Grundlegungsurteil: Gott, der unvergleichliche, ist, — gleichsam unausgewickelt (implicite) enthält, vermag sie sich zu behaupten und dauernd auszuwirken. Dieses im religiösen Erlebnis mehr oder weniger bewußt mitgesetzte Seinsurteil über Gott und seine Unvergleichlichkeit bringen

---

eine ,terra incognita', weil sie aus ihren eigenen Fragestellungen heraus Newman-Propaganda, nicht Newman-Forschung trieb (vgl. unten Anhang § 2, Nr. 3).

[1] Glaube und Glaubenswissenschaft usw. [2] (Rottenburg 1923).

[2] Metaphysik und Religion (Stimmen der Zeit CIV [1922] 134 ff.).

[3] Gotteserfahrung und Gottesbeweis (ebd. 16 ff.).

die Gottesbeweise des hl. Thomas zu wissenschaftlicher Klärung und Anschauung‘ (120/1). Diesen beiden Punkten entspricht dann noch drittens, daß nach Adam wie nach unsren früheren Ausführungen [1] für den konkreten Vorgang der Gotteserkenntnis, im Unterschied vom wissenschaftlichen Beweis, die innere Seelenrichtung hauptsächlich der Ehrfurcht eine wichtige, ja praktisch entscheidende Rolle spiele. ‚Mit dem Begriff Gottes als der absoluten, sich aus reiner Güte in der Schöpfung frei mitteilenden Persönlichkeit ist . . . die geistige Haltung der Ehrfurcht wesenmäßig gegeben. Ehrfurcht ist tiefer und stärker als bloße Furcht. Denn die Furcht unterwirft sich dem Mächtigen, die Ehrfurcht dem Mächtigen und und Heiligen, dem Mächtigen und Gütigen. Sie greift auch weiter als die Demut. Denn die Demut blickt auf sich selbst, die Ehrfurcht von sich selbst auf den Höheren, auf den schlechthin Überlegenen. Die Demut verbirgt sich, die Ehrfurcht öffnet sich‘ (66). ‚Erst diese Einstellung ermöglicht ein im besten Sinn voraussetzungsloses Denken über das Absolute, da sie alle die Fehlerquellen beseitigt, die aus der Verkennung unsrer Daseinsbedingtheit fließen und die unser Urteil dem Absoluten gegenüber mit Notwendigkeit trüben. Fehlt diese Einstellung, so verlieren die aus der natürlichen Offenbarung gewonnenen Argumente für das Dasein Gottes zwar nichts an ihrer logischen objektiven Beweiskraft, sie vermögen aber nicht mehr subjektiv zu überzeugen und auf das Leben einzuwirken‘ (72). Adam zitiert für diese emotionale Färbung des konkreten Vorgangs des Gotterkennens sowohl die Dispositionslehre Newmans (67, 71) als auch den Wertprimat Schelers (69), beachtet aber leider nicht, daß der Wertprimat Schelers auf ganz anderen Grundlagen beruht, nämlich, wie wir früher sahen, auf dem Satz, daß Religion wie Ethik vom ‚Sein‘ aus nicht zu begründen seien. Das ‚Fühlen‘, das Adam weiterhin zeichnet (121 ff.), ist vielmehr weder eine das ‚Erkennen‘ ‚richtende‘ Disposition (Newman) noch ein ‚intentionales Fühlen‘ seinsunabhängiger objektiver Werte (Scheler), sondern hängt wesentlich mit seinem ihm allein eigentümlichen Intuitionsstandpunkt zusammen. Damit kommen wir zu den Unterschieden zwischen Adam und uns.

Diese Unterschiede beruhen grundlegend darauf, daß Adam als Ansatzpunkt seiner Lehre von der ‚Erfahrung‘ des übergeschöpflichen Gottes im

---

[1] Metaphysik und Religion (ebd. 132 ff.). ‚Gott ist . . . „die anbetungswürdige Majestät“, weil er die höchste Wirklichkeit ist, und darum ist die „analogia entis“ der Metaphysik auch Grundelement der Religion, in der sie sich auswirkt . . . in das religiöse Grundverhältnis von „fürchtender Liebe und liebender Furcht“. Und Gott wäre nicht „höchste Wirklichkeit“, wenn er nicht für jedes mögliche Geschöpf die anbetungswürdige Majestät wäre, und darum ist die religiöse Grundeinstellung von Furcht und Liebe eine notwendige Grundeinstellung des metaphysischen Forschens selbst, wenn nicht die Wolken oft tief verborgener irdischer Richtungen das reine Auge der Erkenntnis überwölken sollen.‘

Glaubensvorgang (vgl. unten, Anhang § 1, n. 2) die vermeintliche Lehre Schelers von der metaphysischen Unerkennbarkeit der Persönlichkeit Gottes übernimmt (vgl. bei uns S. 33). ‚Es liegt nicht in der Wesenheit des „esse contingens", den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das „esse contingens" auch ein Spiegelbild des persönlichen Gottes wurde' (62). Dazu kommt seine eigene Hypothese, daß Gott auch rationale Menschen ohne Selbstbewußtsein hätte schaffen können. ‚Der Weg zur Erkenntnis des absoluten Ich führt über das kleine Ich und dessen Erkenntnis. Hätte Gott nicht statt des geschichtlichen Menschen Wesen erschaffen können, die nicht zu dieser die rechte Gotteserkenntnis bedingenden Selbsterkenntnis erwacht sind, deren geistige Spannkraft nicht bis in diese Tiefen der Innerlichkeit reicht, deren traumhaftes Bewußtsein nur die Dinge umschließt, nicht aber das eigne Ich?' (61). So gewinnen denn die Einstellungen der Demut, Ehrfurcht usw. ein andres Gesicht. Es vollzieht sich die Erkenntnis Gottes als ‚persönlichen' Gottes, spezifisch und unterscheidend, im eigenen Ich und hier in der Seelenrichtung von Demut, Ehrfurcht und Liebe als einer Art direkten Erkenntnismediums. ‚Spezifisch und unterscheidend'; denn es bleibt der Untergrund der Gotteserkenntnis ‚überhaupt' die virtuelle Mitsetzung des logischen Rechtsgrundes der Gottesbeweise, wie wir oben zeigten. ‚Gott hätte den menschlichen Geist und dessen Stoffquell, die Weltwirklichkeit derart gestalten können, daß vor dem forschenden Geist noch ungleich dichtere Schleier lägen als vor unsrem Auge, daß ihm etwa nur das Dasein des „esse absolutum", nicht aber dessen Transzendenz und Persönlichkeit erkennbar würden. Die Erkenntnis Gottes als der absoluten Persönlichkeit, des absoluten Sich-selbst-Innehabens und der absoluten Spontaneität setzt irgendwie ein Sich-herabneigen, Sich-aufschließen Gottes voraus, der als solcher nicht sachgebunden sein kann und darum nicht ohne weiteres im bloßen Naturgeschehen aufweisbar ist, der vielmehr nur in den Tiefen des eigenen Geistes, in der Selbstheit und Spontaneität der eigenen Persönlichkeit, sein Analagon hat. Erst von da aus, von der lebendigen Erfassung des Reiches der Innerlichkeit aus bin ich imstande, die übrigen sichtbaren Spuren des die Welt durchwaltenden Logos als Wirkungen eines persönlichen Gottes zu deuten.... Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis gründet somit auf Gottes freiestem Liebesentschluß, die Welt derart zu gestalten, daß sie seine absolute Persönlichkeit den Menschen zu offenbaren vermag. Die Welt ist von da aus nicht bloß ein Werk Gottes, sondern verdinglichter Mitteilungswille, eine Form seiner gnadenhaften Selbstoffenbarung' (60/61). ‚Auch diese durch die Wesenheiten der sichtbaren Welt vermittelte Offenbarung ist eine Offenbarung im eigentlichen Sinne, eine auf freiestem Liebesentschluß beruhende, ungeschuldete Enthüllung des göttlichen Wesens als der absoluten Persönlichkeit. Es ist also Gnade, daß ich Gott aus der sichtbaren Welt als persönlichen Gott zu erkennen vermag. Daß ich ihn erkennen kann, ist zugleich ein erkennen dürfen (64). ‚Weil einem Akt

freiester Güte entstammend, weil verdinglichte Liebe, ist die natürliche Offenbarung derart eingerichtet, daß sie im Menschen nicht zunächst den unpersönlichen, sachgebundenen Verstand, sondern sein Aktzentrum, das lebendige, warme Herz packt und erfüllt. Was in ihr fragend und lockend an den Menschen herantritt, sind eben deshalb nicht primär Seins-, sondern Wertgegebenheiten.' ,Es sind Eindrücke, welche das menschliche Lebensgefühl . . . als lebenerhöhend und lebenvertiefend unmittelbar verspürt' (69/70). ,Aus der weltüberlegenen absoluten Persönlichkeit Gottes und der damit gegebenen Ungeschuldetheit der natürlichen Offenbarung folgt, daß nur Demut, Ehrfurcht, Reinheit und Liebe die der Erhabenheit des gnädigen Offenbarungsgottes korrelate menschliche Geisteshaltung seien, die wesensnotwendige sachgemäße Disposition zur natürlichen Gotteserkenntnis' (71). Diese Auffassung, die eine scholastische Interpretation Schelers zum Ziel hat, entbehrt nun freilich, wie wir früher sahen, ihrer Voraussetzung. Denn wie die Scholastik die Persönlichkeit Gottes direkt aus dem ,esse absolutum' ableitet, weil eben Persönlichkeit nichts ist als das ,Sich-selbst-Besitzen' des ,esse absolutum', so gewinnt Scheler die Tatsache der Persönlichkeit Gottes metaphysisch aus den Attributen des ,Geistes' und des ,summum bonum'. Aber schon in der Grundeinstellung klaffen zwischen Scheler und Adam entscheidende Unterschiede. Denn Scheler geht auf eine reduktive ,Wesensschau' der ,Qualität' des Göttlichen; Adams Intention bei seinem besondern Weg der Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes geht aber auf die ,Realität'. Wir werden später zu sehen haben, wie Adams Auffassung tatsächlich ganz wo anders her taktisch motiviert ist, nämlich von seiner schon vor Jahren konzipierten Glaubenstheorie, deren ,Intuitions'-Charakter einen entsprechenden Unterbau in der natürlichen Gotteserkenntnis erheischte. So ist seine ganze Auseinandersetzung mit Scheler, wie auch mit Scholz, wurzelhaft getragen von Ergänzungsbedürfnissen der eigenen Theorie, ist ein Prozess eigener Entwicklung, deren Resultat später zu prüfen sein wird (unten: Anhang § 1, n. 2).

γ) Erkennen des Tuns und Erkennen im Tun.

Mit unsrer Ableitung des Ethischen und Religiösen aus ,Lebensverhältnissen', womit der Wahrheitskern der diesbezüglichen Aufstellungen Schelers herausgestellt wurde, haben wir nun die Unterlage für unsre bereits früher durchgeführte Scheidung eines zweifachen erkenntnismäßigen Verhaltens in beiden Gebieten, des feststellenden ,Erkennens des Tuns' und des mitlebenden ,Erkennens im Tun'. Es ist eben in beiden Gebieten, weil sie in Lebensverhältnissen gründen, ein doppeltes Verhältnis der Erkenntnisfunktion zur Willensfunktion

(im weiten Sinn) gegeben, einmal ein sozusagen abseits stehendes, beobachtendes, feststellendes, reflektierendes Erkennen, ‚Zuschauer-Erkennen' gleichsam, und dann ein direkt motivierendes, auf den Willen lebendig einwirkendes, in der Willensbetätigung Einfluß übendes und Einfluß erleidendes Erkennen, ‚Mitspieler-Erkennen' gleichsam [1].

Wie Dietrich v. Hildebrand sehr klar darlegt, ist es dieses letzte ‚Erkennen', was die Phänomenologie als ‚Fühlen' oder als ‚Anschauen' bezeichnet.

‚Ich kann auf Grund des Rauches zur Erkenntnis kommen, daß sich an einer bestimmten Stelle ein Feuer befindet, ohne das Feuer selbst wahrgenommen zu haben. So kann ich vielleicht auch . . . durch bestimmte Schlüsse zur Erkenntnis kommen, daß Lügen Unrecht ist, daß ein bestimmtes Verhalten Recht bzw. Unrecht sei, ohne jedoch den Wert bzw. Unwert wirklich anschaulich zu erfassen oder gar ihn zu fühlen. Ein solcher Fall, in dem nur eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis vorliegt, ist offenbar von dem sehr verschieden, in dem die Werterkenntnis auf einem Fühlen des Wertes sich aufbaut, wenn auch nicht in Bezug auf die Gewißheit und Natur der Erkenntnis als solcher.' Er scheidet darum ein ‚intuitives Werterfassen' von einem ‚Werterkennen im prägnanten Sinn' und innerhalb des ‚intuitiven Werterfassens' wieder ein ‚Wertfühlen' von einem ‚Wertsehen'. ‚Verglichen wir das intuitive Werterfassen mit dem Farbensinn, so dachten wir dabei an eine Art der Wertgegebenheit, der eine bestimmte Ferne eigen ist. Es gibt aber auch ein Haben von Werten, das vielmehr mit der Art der Gegebenheiten eines körperlichen Schmerzes verglichen werden könnte, mit der Art, wie etwa ein Brennen oder ein Stechen mir gegenwärtig ist. Nur in dem letzteren Falle dürfte man, genau genommen, von Wertfühlen sprechen. . . . Wir hören manchmal eine Melodie und erfassen deutlich ihre Schönheit, aber sie greift uns nicht ans Herz, sie „ergreift" uns nicht. Wir haben ihre Schönheit gegenwärtig, ohne gleichsam persönlich mit ihr in Kontakt zu treten. Daß es sich hierbei um ein intuitives Erfassen handelt — nicht um ein bloßes Wissen, daß sie schön ist —, steht außer Frage. Die Schönheit derselben steht deutlich vor einem, so daß sich die Erkenntnis, sie ist schön, klar darauf aufbauen kann. Aber sie berührt mich nicht im eigentlichen Sinne, ich fühle sie nicht. Man denke dagegen an den Fall, in dem mich die Schönheit „bis zu Tränen" rührt. Sie spricht jetzt deutlich zu mir, sie tritt mir nahe, oder ich dringe in sie wirklich ein. . . . Wir können uns jederzeit

---

[1] Diese beiden Typen weist innerhalb des ästhetischen Vorgangs sehr gut Rich. Müller-Freienfels auf (Psychologie der Kunst I [Leipzig 1912] 169 ff.).

gewisse Werte intuitiv vergegenwärtigen, etwa die Demut oder die Reinheit, so daß sie vor uns stehen in ihrer Wertigkeit. Wir denken dann nicht nur an sie, sondern wir haben sie intuitiv vor uns. Wir vergegenwärtigen uns etwa einen hl. Aloysius in seiner Reinheit. Damit fühlen wir aber die Reinheit noch nicht ohne weiteres. Während manchmal diese Vergegenwärtigung auch ein Fühlen nach sich zieht, uns ans Herz greift und lebendig zu uns spricht, kann sie uns manchmal kalt lassen und gleichsam schweigen.... Sowohl im Wertsehen wie im Wertfühlen sind uns die Werte intuitiv gegeben. Von einem bloßen Erkennen oder Wissen, daß etwas wertvoll ist, ist das Sehen des Wertes ebenso verschieden wie das Fühlen desselben.... Am nächsten kommen wir der Eigenart des Fühlens vor dem Sehen des Wertes, wenn wir sagen, daß hier der eigentliche persönliche Kontakt anfängt, wobei der Wert gewissermaßen erst für mich lebendig wird.' An diese Unterscheidung schließt sich die weitere Lehre, daß alles rein theoretische ,Wert-Erkennen' ein ,intuitives Wert-Erfassen' voraussetzte, freilich nicht notwendig im selben Subjekt; somit hat die Lehre, daß alles intuitive ,Wert-Erfassen' eine gewisse Stufe sittlichen Lebens voraussetze (was der Hauptinhalt der Schrift Hildebrands ist), ihre notwendige Ergänzung in der (von Scheler weiterausgeführten) Lehre vom sittlichen Vorbild und von der sittlichen Nachfolge als dem Wurzelakt des Sittlichen. ,Die Abhängigkeit des Wert-Erfassens von der Stufe des sittlichen Seins zeigt uns die Grenze der „Autonomie" der Vernunft auf sittlichem Gebiet und weist auf die Rolle hin, die dem sittlichen Vorbild sowie der sittlichen Autorität auf ethischem Gebiete zukommen.' [1]

Die korrelate Ergänzung auf religiösem Gebiet gibt Scheler selbst, wenn er das ,intuitive Erfassen' bestimmter Glaubenswahrheiten auf das ,intuitive Erfassen' Christi zurückführt, das durch das Verhältnis der ,gläubigen Nachfolge' die Grundlage unsres Wissens davon wird. ,So ist aller christliche Glaube in allerletzter Linie fundamentiert auf das, was Christus über Gott und über sich selbst gegeben war, — nicht in Form des Glaubens, sondern des Schauens — bzw. auf das, was er seiner Kirche hiervon mitzuteilen für gut fand' (E 606). Und Otto Gründler fügt dem als letzte Ergänzung hinzu: ,Sowohl die sprachliche Überlieferung als auch das deduktive Erkennen setzt ein intuitives Erfassen als die letzte Quelle seinem Wesen nach voraus, das übervernünftige Wissen sogar die denkbar vollkommenste Einsicht — die göttliche.' [2]

Sehen wir also von dem in obige Ausführungen sich einmischenden Begriff der Wesensschau ab, der für den Phänomenologen rein systematisch bedingt ist, nicht spezifisch aus

[1] D. v. Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis 469—471 602; vgl. noch hierzu ,Idee der sittlichen Handlung' in Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschg. III (1916) 143 ff. 180 205—212.

[2] Elemente zu einer Religionsphilosophie usw. 10.

dem gerade vorliegenden Untersuchungsgegenstand, so bezeichnet das sog. ‚Wertfühlen‘ einen Erkenntniskomplex, der im Gegensatz zu reflexivem Denken erstens eine Art Ineinanderwirken einzelner Erkenntnisse ist, wobei das ‚Ineinanderwirken‘ mehr objektiv tatsächlich resultiert, als daß es subjektiv erstrebt wird, und der zweitens als ein Erkenntniskomplex sich darstellt, der schon in sich gefühlsgerichtet und gefühlsgetragen ist im Hinblick auf das zu realisierende Objekt, so daß dieses ‚Hinstreben‘ gleichzeitig in gewissem Sinn erkenntniszeugend ist, und diese in Gefühlsmassen eingebettete Erkenntnis gleichzeitig dieses Hinstreben verstärkt.

Otto Gründler hat das einmal für die Gotteserkenntnis gut ausgeführt. ‚Wie könnte sich die Seele dem Göttlichen erkennend zuwenden, ohne daß sie eine schon vor der wirklichen Erkenntnis vorhandene Neigung dazu triebe? Wer Gott nicht erkennen will, wer seinen Geist nicht angestrengt auf dies höchste Ziel alles Forschens richtet, der erkennt ihn niemals. Dieser Erkenntniswille, der schon getragen ist von einer keimhaften Gottesliebe, setzt freilich eine gewisse vage Kenntnis von der Existenz Gottes voraus, keine wahrhafte Erkenntnis, sondern ein meist aus der Überlieferung stammendes Meinen und Vermuten. So erhaben und so mächtig ist nun die Gottesidee, daß sie schon in dieser unklaren Vergegenwärtigung den Menschen unwiderstehlich anzieht und Liebe in ihm erweckt, wodurch eine Seelenhaltung entsteht, welche die an Schleiermacher anknüpfende Friessche Schule nicht unzutreffend als „Ahnung“ bezeichnet — nur darin irrend, daß sie meinte, in dieser Ahnung erschöpfe sich die religiöse Erkenntnis oder gar die Religion überhaupt, während sie doch im Gegenteil mit ihr erst anhebt. Aus der ahnungsvollen Liebe erwächst der Drang zu klarer Gotteserkenntnis, welche nun ihrerseits, je mehr von der unermeßlichen Tiefe und Fülle der Gottheit sich dem erkennenden Blick erschließt, wieder die Liebe von neuem entzündet und beflügelt, die Liebe, die in ihrem Streben, dem Geliebten immer näher zu kommen, es mit allen Kräften der Seele und des Geistes zu umfassen, wiederum zu gesteigerter und vertiefter Erkenntnis treibt.‘ [1]

---

[1] Lit. Beilage zur ‚Augsburger Postzeitung‘ (17. Oktober 1922). Gründler weicht überhaupt wesentlich von Scheler ab, wenngleich er sonst die typischen Schelerpositionen ‚Anschauung‘, ‚Emotionalapriori des Religiösen‘, ‚Offenbarung und Glaube als alleinige religiöse Funktionen‘ fast noch ausschließlicher und prononcierter als Scheler selbst herausstellt und ‚Elemente usw.‘ S. 34 (ebenso 103 u. a.) fast noch weiter als Scheler geht in einer Art Apriori-Vernunftbegründung der Wahrheit des Christentums. Aber

Es ist klar, daß ein solches Erkenntnisverhalten etwas ganz andres ist als dasjenige Erkenntnisverhalten, das einer rein systematischen Wissenschaft vom Wesen des Ethischen und Göttlichen gemäß ist, wie sie etwa in der Scholastik vorliegt. Es ist der Unterschied eben zwischen ‚natürlichem Denken', das immer zugleich ‚motivgeladen' ist und oft mehr als erkenntnisdurchleuchtete Liebe zum Objekt, denn als liebedurchzogenes Denken über das Objekt sich darstellt, und zwischen ‚reflexivem Denken', das dann am ‚reinsten' ist, wenn es am ‚kältesten' ist. Das ‚natürliche Denken' geschieht immer in einer ‚persönlichen' Richtung und Interessiertheit, das ‚reflexive Denken' muß möglichst ‚unpersönlich' und ‚sachlich' sein, um echt zu sein. Das ‚natürliche Denken' ist sozusagen der lebenswarme Kontakt der Liebe zwischen Sucher und Gesuchtem, der aktive Vorgang selbst, während das ‚reflexive Denken'

---

er stellt im Gegensatz zu Scheler ein dem religiösen Akt vorausgehendes vor-religiöses, also rein theoretisches ‚Wissen um Gott' auf. ‚Die Religionsphilosophie [die nach ihm im Grunde nur eine reflexe Zusammenfassung der religiösen Vorgänge ist] kann ... die Gotteserkenntnis weder abschließen noch auch letztlich begründen. Denn sie setzt ja den Glauben an Gott [‚Glauben' im bekannten Schelersinn] als ‚religiöse Haltung' schlechthin voraus, und dieser wiederum ist nicht möglich, ohne ein gewisses glaubensfreies — wenn auch nur unvollkommenes und schattenhaftes — Wissen um Gott. Ohne das Bewußtsein der Existenz eines allgütigen und all mächtigen Gottes in irgend einer Form schon v o r allem Glauben zu haben, kann ich mich diesem Gott auch nicht liebend und demütig hingeben, kann ich den eigentlichen Glaubensakt nicht vollziehen' (‚Elemente usw.' 38/39). Damit aber ist Schelers eigentliche Position im Prinzip verlassen und die Position der Scholastik eingenommen, die die ‚Anerkenntnis' Gottes als mehr willensmäßige Reaktion des Gesamtmenschen der rein theoretischen ‚Erkenntnis' Gottes folgen läßt. Die Frage, ob im k o n k r e t e n Vorgang zuerst nur theoretische ‚Erkenntnis' und erst dann, gleichsam real getrennt, die praktische ‚Anerkenntnis' folge, oder ob beide sich durchdringen, hat mit dem Prinzip als solchen nichts mehr zu tun. Denn Scheler besteht auf einem prinzipiellen U r s p r u n g und B e g i n n des religiösen ‚Erkennens Gottes' innerhalb des eigenen Gebietes. Gründler aber gründet ein religiöses Gott-Anerkennen und Gott-tiefer-Erkennen auf ein vor-religiöses Wissen, also gerade der Standpunkt, den Scheler als den ihm entgegengesetzten ‚scholastischen' ablehnt.

die wissenschaftliche Analyse dieses Vorgangs darstellt, die Anatomie des Lebendigen. Damit haben wir aber die schon früher berührte innige Beziehung beider Erkenntnisarten als sozusagen ‚zweier Seiten desselben Einen', insofern nämlich die sachlichen Rechtsgründe, auf die hin das ‚natürliche Denken' tatsächlich und objektiv den Kontakt mit dem Objekt ‚vollzieht', dieselben sind, die das ‚reflexive Denken' nachfolgend als solche subjektiv ‚herausstellt'. Das reflexive Denken ist also unter diesem Behuf nicht eine deskriptive Psychologie des natürlichen Denkens, sondern nur eine Analyse seiner ihm tatsächlich innewohnenden, aber nicht als solcher erkannten, logischen Rechtsgründe.

So sind wir in der Klärung des Schelerschen ‚emotionalen Apriori' nach seiner Aktseite bei nichts geringerem angelangt, als bei der ‚implicit-reasoning'-Theorie Newmans, die in der Tat die klassische Formulierung des Wahrheitskernes der Schelerschen Aufstellungen bildet. Wenn Newman Gottes Dasein oder die Offenbarungstatsache im religiösen Bekehrungsvorgang finden läßt durch das Ineinanderwirken erkenntnismäßiger ‚natürlicher Induktion' (natural inference) und ehrfurchts- und sehnsuchtsgetragener Gemütseinstellungen (dispositions), so ist das nichts andres als das eben Behandelte. In seiner scharf abgegrenzten Abwägung der einzelnen intellektuellen und moralischen Wirkfaktoren des Gottfindens stellt er auch klar heraus, was wir vorhin mit den Worten Otto Gründlers zeichneten, und bricht so der einseitigen Fassung Schelers, als ob die Liebe absolut vor a l l e r Erkenntnis stünde, die Spitze ab, wenn er z. B. schreibt: ‚Ist nicht Gottes Dasein uns überbracht durch Zeugnis, in die Hand gelegt durch Geschichte, abgeleitet durch Sammelbeweis, einleuchtend gemacht durch metaphysische Nötigung, aufgedrängt durch innere Mahnung des Gewissens?'[1] Es kommt nach ihm die per-

[1] Idea of University (1921) 21.

sönliche Gotteserkenntnis als religiöser Vorgang, im Unterschied von einer Herausstellung der logischen Rechtsgründe der Gottestatsache, zustande durch eine ehrfürchtig-sehnsüchtige Einstellung auf erste, noch schwache und keimhafte Elemente der Gottesidee, wie sie für die meisten Menschen in der Tradition vorliegen; und in der heiligen, der Größe des Objekts einfach angemessenen Atmosphäre stiller Gebetsrichtung enthüllt die Welt (Innenwelt oder Außenwelt) der ahnenden Seele ihr Geheimnis; unter der ‚Führung' des Gewissens als des Inbegriffs dieser Ehrfurcht-Sehnsuchtrichtung gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes als desjenigen, der ‚in allem und über allem' ist, der ‚Allgegenwärtige' und ‚Allwirksame' und doch ‚Unbegreifliche'[1].

Und was so für das religiöse Gebiet gilt, gilt ebenso in seiner Weise für das ethische, wo ‚Hinneigung zum Guten', ‚selbstlose Grundrichtung', ‚sittliches Feingefühl' und wie alle diese ‚natürlichen' Erkenntnisweisen des Sittlichen heißen mögen, tatsächlich zugleich durch ihre ‚persönliche' und ‚emotionale' Färbung etwas ganz andres sind als ‚reflexiv sachliches Denken' und doch in den tatsächlichen logischen Rechtsgründen, auf die hin dieses und jenes Objekt bejaht oder verneint wird, mit den Rechtsgründen dieses ‚reinen' Denkens sich decken. So faßt ja auch Augustin ‚Liebe' als den Wurzelboden sittlichen Lebens und sittlicher Einsicht ‚ama et fac quod vis . . .: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere' (In ep. Ioh. 7; 4, 8), und das Buch der Weisheit spricht davon, daß die ‚Weisheit', d. h. ‚sittliche' Weisheit, nicht eingeht ‚in eine boshafte Seele', noch Wohnung nimmt ‚in einem Leib, der ein Sklave der Sünde ist' (Weish. 1, 4).

---

[1] Vgl. oben S. 93 f. 145, sowie in des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' S. 23 ff. 43 ff. Das Ineinanderwirken von ‚natural inference' und ‚dispositions' ist im 1. Bändchen sowie teilweise im 3. Bändchen des Newman-Werkes von Przywara-Karrer herausgestellt (J. H. Newman, Christentum [Freiburg 1922]).

Und in der Tat ist ja, wie die Erfahrung zeigt, nicht bloß wahres sittliches Wachstum, sondern auch tiefe sittliche Einsicht selbst bedingt durch eine Grundrichtung selbstloser Liebe, durch die das geistige Auge, unverdunkelt und unabgelenkt durch geheime Leidenschaft und Selbstsucht, ‚einfältig' ist für die ‚einfältige' Wahrheit. Wenn wir so die praktische, persönliche, sittliche Einsicht im Unterschied von wissenschaftlicher Untersuchung des Ethischen in Betracht ziehen, so ergibt sich ein guter Wahrheitskern eines ‚emotionalen Apriori' auch für das Ethische, insofern diese natürliche sittliche Einsicht zunächst in einem eigentlich inneren Verhältnis zum sittlichen Leben steht und zweitens in sich selber sozusagen den Charakter eines ‚geistigen Instinkts' hat, der nicht in mühsamer Schlußkette, sondern in fast anschauungshafter Direktheit seine Objekte faßt: es ist sozusagen die ‚selbstlose Liebe' als innere Formalrichtung im Unterschied von ‚Liebe zu etwas', die ‚reine Augen der Erkenntnis' hat.

Von hier aus löst sich nun auch die Frage nach der einzigartigen Sicherheit des Sittlichen und Religiösen im Unterschied von der Hypothesenhaftigkeit der Wissenschaft. Sehen wir einmal ab von der Überspannung, die Schelers Behauptungen vom Wahrscheinlichkeitscharakter der Metaphysik eignet und (im Ethischen) von seinem Mißverstehen des Probabilismus, der bekanntlich nicht auf der ‚Wahrscheinlichkeit' selber den sittlichen Entscheid gründet, sondern auf das sichere Urteil, daß im Falle der Wahrscheinlichkeit das hierdurch ‚zweifelhafte' Gesetz nicht verpflichte, so erklärt sich dieser Unterschied genügend durch die, der Scheidung natürlichen und reflexiven Denkens korrelate, Scheidung zwischen natürlicher und wissenschaftlicher Gewißheit.

Die Einzigartigkeit der natürlichen Gewißheit mit ihrem Fehlen alles Wenn und Aber im Gegensatz zur wissenschaftlichen Gewißheit, die immer sorgfältig abgewogen und verklausuliert erscheint, erklärt sich eben gerade aus der Eigen-

art des natürlichen Denkens als eines solchen, bei dem nur ein objektives Zusammenwachsen der Einzelglieder stattfindet und dieses gleichzeitig unter richtunggebenden und richtungfördernden ‚Einstellungen'. Durch das erste Moment wird das peinliche Abwägen der wissenschaftlichen Beweisart vermieden, das den imposanten Eindruck eines zusammengewachsenen Ganzen sozusagen zerfasert; durch das zweite Moment ist die ‚kühle' ‚unpersönliche' Sachlichkeit mit ihrem ein ‚inneres' ‚persönliches' Verhältnis zwischen Akt und Objekt hemmenden Distanzbewußtsein paralysiert. Da nun für ein ungehemmtes, gesundes Wachstum persönlicher Sittlichkeit und persönlicher Religiosität gerade ein gewisses Fernbleiben kritisch zergrübelnder, zaudernd abwägender Haltung von nöten ist, und im Gegenteil eine Atmosphäre vertrauender Liebe und heiliger Ehrfurcht wesentlich, in der erst das Objekt sozusagen sein Antlitz entschleiert, so ist es klar, daß im ethischen und religiösen Gebiet gerade die ‚Natürlichkeit' eine Art Grundbedingung der Festigkeit der Gewißheit ist: ein ewig kritischer, grübliger, ängstlich abwägender Geist wird im Sittlichen kaum zum Handeln kommen und im Religiösen immer in der Vorhalle bleiben. Darum meint auch u. a. Christian Pesch[1]: ‚Es ist zur wahren Gewißheit keineswegs erfordert, daß der Grund des Fürwahrhaltens so vollkommen wie möglich erkannt werde.... Es gibt eine mehr direkte und reflexionslose Gewißheit, die auf durchaus festen logischen und psychologischen Grundlagen beruht, aber trotzdem weder sich selbst noch andern eine wissenschaftliche Selbstrechtfertigung zu geben vermag.... Ja, man darf ohne Bedenken sagen, daß die philosophische Reflexion nicht immer dazu dient, die wahre Gewißheit zu bekräftigen.... Von den vielen, die ihr Leben für den Glauben hingegeben haben, waren verhältnismäßig wenige, die ihren

[1] Theologische Zeitfragen, 5. Folge (Freiburg 1908) 69/70. Vgl. ebenso Alb. Inauen, Glauben und Wissen bei Thomas von Aquin, der eine ‚vorwissenschaftliche, freie Gewißheit' als Thomaslehre nachweist (S. 625).

Glauben auch wissenschaftlich hätten beweisen können; aber unerschütterliche Gewißheit hatten sie alle, das zeigt ihr Verhalten.'

Ein weiterer wichtiger Punkt liegt darin, daß ethisches und religiöses Verhalten letztlich Verhältnisse des Persönlichen im Menschen zu einem Persönlichen sind. In einem Verhältnis aber von Person zu Person, und vorab (wie es letztlich im Sittlichen statt hat und wesentlich im Religiösen) von Geschöpf-Person zu Schöpfer-Person, ist die liebende Hingabe, bzw. die demütig-ehrfürchtige Hingabe eine wurzelhafte Vorbedingung, wie wir es im Verhältnis von Mensch zu Mensch ja täglich erfahren. Gewiß ist die rein überlegende Klugheit von nöten, aber doch nur als mildernder Gegenpol der Liebe, als sozusagen ‚Rechtfertigung' der Liebe, wobei immer ein mehr oder minder von ‚Rest' bleiben wird, wo man dem ‚persönlichen' Instinkt mehr traut als verstandesrechnerischen Bedenklichkeiten. So wurzelt eben hier die Sicherheit, im Unterschied von einem rein konstatierenden ‚sachlichen' Verhalten zu ‚Sachen' oder einem rein konstatierenden ‚sachlichen' Verhalten zu Personen, in einem letzten Liebeskontakt von Person zu Person. Wenn wir eben Ernst damit machen, daß Gott eine reale konkrete Person ist, und aller Sinn der ‚Religion' Verkehr der Anbetung und Liebe mit ihm, dann gilt auch für Anbahnung und Wachstum des Verhältnisses zu ihm das gleiche Gesetz, das zwischen menschlichen Personen statthat.

Die letzte und vielleicht entscheidende Ursache der besondern ‚Sicherheit' gerade des Religiösen liegt aber wohl in der Zentralität, die es in der Meuschenseele hat. Wenn Gott objektiv gerade der geistigen Wesenheit des Vernunftwesens in einzigartiger Weise ‚verwandt' ist, weil eben Gott als formale Vernunftnatur der geschaffenen Vernunftnatur sozusagen ‚blutsverwandt' ist[1], so ist damit bedingt, daß die Beziehung

[1] Diese objektive ‚Verwandtschaft' bedeutet aber keinen höheren Grad der objektiven ‚Gegenwärtigkeit' Gottes; denn Gott ist ‚gegenwärtig' in

zu ihm, so sie subjektiv vollzogen wird, auch der intimste und zentralste Punkt des gesamten Seelenlebens sei und darum die fundamentale Sicherheit und Festigkeit besitze, die dem Zentrum des Seelenlebens eignet. Diese Erwägungen gelten auch in ihrer Art für die sog. Glaubensgewißheit im engeren Sinn, soweit man darunter die Gewißheit über die Offenbarungstatsache versteht, das ‚iudicium credentitatis' in der sog. ‚analysis fidei', nicht die innere Gewißheit des Glaubensaktes, die in der objektiven Autorität Gottes beruht (vgl. unten Anhang § 1, n. 2).

Mit all dem ist natürlich nicht irgendwie gesagt, daß eine ‚wissenschaftliche' Sicherheit in sich schwächer wäre als eine ‚natürliche'. Im Gegenteil, wenn die wissenschaftliche Sicherheit auf einer reflexiven Zusammenschau aller einzelnen Elemente beruhte, die objektiv zusammenwirkend die natürliche Sicherheit zeugen, so wäre sie mindestens gleichstark mit der natürlichen. Aber in Wirklichkeit vermag eben die durchschnittliche Vernunft des Menschen einen solchen bis ins Feinste gehenden Zusammenschau-Akt nicht zu leisten, sondern sieht in der reflexiven Haltung immer nur Bruchstücke des Ganzen, so daß die ‚praktische' wissenschaftliche Sicherheit, im Unterschied von der wissenschaftlichen Sicherheit ‚in sich', den Nachteil hat, daß sie sich nur auf einen Bruchteil der Gründe und Motive stützt, deren überwältigende Gesamtheit objektiv zusammenwirkend die natürliche Gewißheit und Sicherheit erzeugt.

Zusammenfassend also wäre zu sagen, daß der Wahrheitskern der Schelerschen Aufstellungen sich im Unterschied natürlichen und reflexiven Denkens aufhellt. Die Systemposition Schelers aber ergibt sich aus der einseitigen Alternative von reflexivem Denken und Emotionalität, die noch sein letzter, unabgestreifter Rest von Kantianismus ist, und wohl auch noch

Kraft des ab alio a se-Verhältnisses, das für Schöpfer und Geschöpf ‚in indivisibili' ist (vgl. Anhang § 1).

ein Rest einer atomisierenden Seelenvermögenslehre, wie sie im Unterschied zur Hochscholastik, Spätscholastik und Rationalismus ausgebildet hatten. Denken ist eben, wie die neuere Denkpsychologie der Külpeschen Schule immer mehr herausstellt, nicht etwas, was sich auf einen bestimmten, etwa formell syllogistischen, Typus festlegen läßt; ja, das konkrete, natürliche Denken ist, wie zuerst Newman in seinem ‚real'-Begriff meisterlich herausgestellt hat, eher einer objektiv sich vollziehenden Induktion vergleichbar, einem objektiven Konvergieren verwandter Einzelgedanken unter dem richtunggebenden Einfluß der verschiedenen ‚Einstellungen', die ihre letzte Wurzel in der persönlichen Grundrichtung des einzelnen Menschen haben. So ist das ‚natural-inference, implicit reasoning, dispositions, first principles'-System Newmans die Erfüllung dessen, worauf Schelers Person-Liebesystem eigentlich zielt, ohne es infolge seiner systematischen Vereinseitigung und Verschalung in seinen klaren Linien zu fassen[1].

Der Schelersche ‚Liebesvorgang' formt sich nun in das von den ‚dispositions' beseelte und gegen Abirrung beschützte ‚implicit reasoning', das ‚natürliche Denken' als Gesamtakt des von aufrichtiger ‚Liebe' als innerer ‚Richtung' getragenen Menschen. Die moralischen ‚dispositions' aber, samt den intellektuellen ‚anticipations', d. i. die sittlich religiösen samt den intellektuellen Einstellungen, verankern sich gleichsam ‚metaphysisch' in den ‚first principles', d. h. der persönlichen Grundrichtung des einzelnen Menschen, wie wir eben sagten, — und werden so zum geklärten Gegenbild von Schelers ‚Personidee', die ja, wie wir früher sahen, das letzte sozusagen ‚selectivum' für das Reich des ‚verum' und ‚bonum' bildet, indem

[1] Vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 18 ff. 43 ff. 71 ff. sowie ‚Zum Newmanschen Denktypus' (Jahrbuch des Verbandes kath. Akademiker 1922, 146 ff.), sowie in dieser Schrift oben S. 93 ff. 145 154 f. und Anhang § 2, Nr. 3.

sie die ‚persönliche Wahrheit' und ‚persönliche Gutheit' gleichsam ‚ist' (oben S. 44 ff. 81 f.).

Wenn wir nun noch bedenken, daß der Gewissensbegriff Newmans in seinem eigentlichen Sinn mit dem eben gezeichneten dispositions-anticipations-Gewebe und seiner letzten Verankerung in den ‚first principles' zusammenfällt, so daß die ‚dispositions-anticipations' gleichsam das Gewissen ‚in actu', die ‚first principles' das Gewissen ‚in potentia' bilden [1], so können wir abschließend sagen, daß in dem gegenseitigen Verhältnis des Schelerschen Person-Liebe-Systems und des Newmanschen Gewissen-Systems das große Problem des natürlichen persönlichen Denkens als ‚Problem' am deutlichsten vor uns steht, bei Newman in seiner vorsichtigen Beschränkung auf Einzelbeobachtung des Wirklichen, bei Scheler in großen metaphysischen Umrissen, die aber darum ebenso wie sie fesselnde Perspektiven aufrollen, auch ebenso große Mißverständnisse verursachen. Eine ‚Philosophie der Individualität' ist der Kernpunkt bei beiden, und in der Art, wie sie dieser zustreben, vollzieht sich die wohl wichtigste gegenseitige Annäherung von Scholastik und Moderne. Auf der einen Seite ist es Suarez, der mit seiner Lehre von der ‚forma' als Individualprinzip und der Erkennbarkeit des Individuellen durch den Intellekt die entscheidende Weiterbildung des thomistischen Individuationsprinzips und ‚intellectus universalium' vollzog und so die metaphysische Grundlage jener ‚Philosophie der Individualität' schuf [2], die in Newman und Scheler zur Entfaltung ringt. Auf der andern Seite bedeuten Newman und Scheler selbst eine Art Quintessenz der starken personalisti-

[1] Vgl. W. G. Wards Diskussion des ‚conscience'-Begriffs (Philosophy of Theism I 78 ff).

[2] Über dieses suarezische Grundprinzip ‚unaquaeque entitas est per seipsam suae individuationis principium' vgl. u. a. M. Lechner, Die Erkenntnislehre des Suarez (Philos. Jahrbuch XXV [1912] 125 ff.), vorab M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez (Suarez-Festschrift [Innsbruck 1917] 29 ff., insbesondere 62 ff.).

schen Strömungen, wie sie in Diltheys Individualitätsmethode, Simmels Individualität als überempirischem Typus, William Sterns Person-Sache-System, Ernst Tröltschs Ringen nach einer Einheit von Wesen und Leben, Rich. Müller-Freienfels ‚Irrationalität' der Individualität und Edith Landmanns genialer Theorie einer aus ‚sensus singularium' und ‚intellectus universalium' sich aufbauenden ‚Gesamterkenntnis'[1] des konkret Einmaligen mit am abgereiftesten sich geben (um der modischen Individualitätsparoxysmen nicht zu gedenken). So bahnt sich hier für eine organisch weitergeführte Scholastik und eine abgereifte und ernüchterte Moderne ein Ausweg aus einem nun schon fast sechs Jahrhunderte dauernden Entweder-Oder. Es zeigt sich ein gemeinsames Ziel, zu dem die Scholastik den metaphysischen Unterbau, die Moderne den realwissenschaftlichen Oberbau aus eigener *innerer* Entwicklung aufzuführen imstande wäre.

§ 3. Priorität des Werterfassens vor dem Seinserfassen.

Mit dem obigen haben wir im Grunde bereits auch diesen letzten Satz der Schelerschen Wertlehre behandelt. Denn, wenn Wert-Erfassen, wie wir eben darlegten, letztlich nur eine bestimmte Art des Seinserfassens ist, so löst sich auch der scheinbare Primat des Werterfassens auf in einen solchen des natürlichen Denkens vor dem reflexiven Denken, der ‚cognitio directa' vor der ‚cognitio reflexa' (in scholastischer Sprache),

[1] Die innern Gegensätze innerhalb dieser Gruppe sind freilich groß genug. Diltheys empirischer Relativismus und Simmels (freilich letztlich monistisch verankerter) metaphysischer Pluralismus (Hauptprobleme der Philosophie [Leipzig 1913] Kap. 1) gegen Landmanns Absolutstandpunkt, Sterns Panpersonalismus und Panentheismus gegen Troeltschs Leibnizstandpunkt, Müller-Freienfels' rationalisierte Irrationalität des Individuums (Die Philosophie der Individualität [Leipzig 1913 [2]]) gegen Landmanns, Sinnesbild und Begriff einschließende, Gesamterkenntnis. Wie Stern der ‚unio substantialis' besonders nahe kommt, so Troeltsch der Einheit von ‚forma' und ‚individuatio' und vorab Landmann dem Suarezischen ‚intellectus singularium'.

des ‚implicit' vor dem ‚explicit' (in der Sprache Newmans). Immerhin mag es zur Abrundung gut sein, noch eigens diesen Standpunkt zu berühren.

Scheler entwickelt seine Lehre systematisch in der ‚Materialen Wertethik'.

‚Alles primäre Verhalten zur Welt überhaupt, nicht nur zur Außenwelt, sondern auch zur Innenwelt, nicht nur zu andern, sondern auch zu unsrem eigenen Ich ist eben nicht ein vorstelliges, ein Verhalten des Wahrnehmens, sondern immer gleichzeitig, ja . . . primär ein emotionales und wertnehmendes Verhalten (M 200). ‚Insbesondere glaube ich zeigen zu können, daß 1. alles Dasein eines Objektes von seinem Wertsein fundiert ist, 2. alle Erkenntnis eines Objektes und alles Wollen eines Projekts gemeinsam von der Liebe zur gemeinsamen Materie dieses Objekts fundiert ist, 3. daß die geschichtlich und national variierenden Strukturen der (vermeinten) Welten der Weltanschauungen den Strukturen der herrschenden Moralen und die Selektionsformen der Gegebenheiten nach sog. Kategorien, den jeweiligen Liebesrichtungen folgen, 4. daß alle mögliche Weltliebe durch Gottesliebe, und alle variierenden Richtungen der Weltliebe durch unabhängig variierende Richtung der Gottesliebe fundiert sei' (M 573/574 Anm. 3). S. 133—161 der ‚Materialen Wertethik' bringt dann seine Gesamttheorie von der ‚Wertwelt' als Apriori der ‚Seinswelt'.

Im ‚Ewigen im Menschen' unterscheidet Scheler ausdrücklich seine Lehre sowohl von dem kantischen Primat der praktischen Vernunft als auch vom platonischen Eros.

‚Das wahre Verhältnis beider Anschauungen besteht darin, daß die antike Lehre eine bestimmte moralische Geisteshaltung (jenen Aufschwung des ganzen Menschen zum Wesenhaften) zur bloßen Vorbedingung philosophischer Erkenntnis macht, d. h. zur Bedingung, in das Sachenreich einzudringen oder doch bis zu seiner Schwelle vorzudringen, mit dem es die Philosophie zu tun hat; und daß gerade die Überwindung aller nur praktischen Einstellungen auf das Dasein es sei, was — neben anderem — Aufgabe und Ziel dieser moralischen Geisteshaltung ist. Umgekehrt meint Kant, daß die theoretische Philosophie überhaupt keine spezifische moralische Vorbedingung im Philosophen besitze, daß aber auch im fingierten Fall einer äußersten Vollendung der Philosophie es erst das Erlebnis des Sollens und der Pflicht es sei, das uns Teilnahme an jener metaphysischen Ordnung gewähre, in die nach seiner Meinung theoretische Vernunft nur vergeblich und unter Trugschlüssen einzudringen suche. . . . Was also bei Platon eine nur subjektive, obzwar als solche notwendige Voraussetzung für das Ziel der Philosophie, für die theoretische Seinserkenntnis ist, das ist für diese Denker ein Primat des Moralischen in den objektiven Ordnungen selbst — wo-

gegen nun wieder fast genau umgekehrt die Alten auch im Guten nur einen höchsten Seinsgrad (ὄντως ὄν) zu finden meinten.... Die Thesis, die hier vertreten ist, fällt mit keiner dieser beiden Ideenkreise genau zusammen, wenn sie sich auch der antiken Meinung weit erheblicher nähert wie jener modernen. Zunächst ist es klar, daß es in allen besondern Fragen der Werteinsicht und des Werterkennens (die ich im Unterschied von den Alten so wenig als bloße Funktion des Seins-Erkennens ansehen kann wie den positiven Wert selbst als einen je höheren Seinsgrad) es das der Werteinsicht vorangehende Wollen und Handeln ist, welches die Hauptmotive aller Werttäuschungen bzw. Wertblindheiten ausmacht. Gerade darum muß den Menschen, wenn er überhaupt zu Werteinsicht (und in ihr fundiertes mögliches Wollen und Handeln) gelangen soll, zuerst Autorität und Erziehung so zu handeln und so zu wollen bestimmen, daß diese Täuschungsmotive aufgehoben werden.... Es sind immer irgendwie vorhergehende verkehrte praktische Lebensweisen, die unser Wert- und Wertrangbewußtsein auf dasjenige Niveau herunterziehen, auf dem diese Lebensweisen selbst liegen und die uns eben damit primär in Wertblindheit oder Werttäuschung führen. Ist dies zugestanden, so liegt freilich hierin allein noch kein Grund, auch für die theoretische Seinserkenntnis — im Unterschied zu aller Werterfassung in Form von emotionalen Akten (Fühlen von etwas, Vorziehen, Lieben) — eine analoge praktisch moralische Bedingung anzunehmen, wenn nicht zu dem Gesagten ein anderes hinzukäme. Dieses Andere betrifft das Wesensverhältnis, das zwischen Werterkennen und Seins-Erkennen überhaupt besteht. Und da scheint es mir ein strenges Gesetz des Wesensaufbaues, ebensowohl der höheren geistigen Akte, als der für sie stoffgebenden niedrigeren Funktionen unsres Geistes zu sein, daß in der Ordnung möglicher Gegebenheit der objektiven Sphäre überhaupt, die dieser Ordnung angehörigen Wertqualitäten und Werteinheiten allem vorhergegeben sind, was der wertfreien Schicht des Seins angehört: so daß überhaupt nicht ganz und gar wertfrei Seiendes zum Gegenstand einer Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, in zweiter Linie des Denkens und Urteils ursprünglich werden kann, dessen Wertqualität oder dessen Wertrelation zu einem Anderen (Gleichheit, Verschiedenheit usw.) uns nicht schon zuvor irgendwie gegeben gewesen wäre (wobei das „zuvor“ nicht notwendig Zeitfolge und Dauer, sondern nur die Ordnung der Folge der Gegebenheit bzw. der Dauer in sich schließt). Alles wertfreie und wertindifferente Sein ist solches Sein also immer erst auf Grund einer mehr oder minder künstlichen Abstraktion, durch die wir von seinem nicht nur immer mitgegebenen, sondern auch stets vorgegebenen Werte absehen, eine Abstraktionsweise, die freilich beim Gelehrten so gewohnheitsmäßig und zur zweiten Natur werden kann, daß er umgekehrt geneigt ist, das wertfreie Sein der Dinge (der Natur und der Seele) für ursprünglicher nicht nur seiend, sondern auch gegeben zu halten, als die Wertqualitäten der Sachen; und daß er sich auf Grund dieser seiner falschen Voraussetzung nach irgend welchen Maßstäben, Normen usw. umsieht, durch die

sein wertfreies Sein wieder Wertunterschiede zurückerhielte.... Auch für ganze Weltanschauungen von Kulturkreisen und Völkern gilt, daß die Strukturen ihres Wertbewußtseins, ihrer gesamten Weltanschauung das letzte Gestaltungsgesetz vorschrieben (soweit sie auf das Seiende Bezug hat). Und für allen historischen Fortschritt der Erkenntnis gilt, daß die Gegenstände, die dieser Fortschritt des Erkennens ergreift, zuerst geliebt oder gehaßt werden mußten, ehe sie intellektuell erkannt, analysiert und beurteilt werden. Überall geht der Liebhaber dem Kenner voraus, und es gibt kein Seinsgebiet (seien es Zahlen, Sterne, Pflanzen, geschichtliche Wirklichkeitszusammenhänge, göttliche Dinge), dessen Erforschung nicht eine emphatische Phase durchlaufen hätte, bevor es in die Phase wertfreier Analyse trat — eine Phase, die meist mit einer Art Metaphysizierung des Gebiets (seiner fälschlichen Erhebung in absolute Bedeutung) zusammenfiel' (E 86—91).

In Kraft dieses Prinzips stellt dann Scheler den Satz auf, daß alle metaphysischen Systeme, wenn auch Metaphysik als solche von Religion unabhängig sei (vgl. oben S. 77 ff.), doch zu ihrer Bildung eine vorhergehende ‚religiöse' Haltung voraussetzen, die ihnen die Struktur sozusagen vorzeichnet — weil eben nach Scheler nur ‚Religion' das ‚Wertapriori' des Göttlichen, also des letzten Weltgrundes, erfaßt.

‚Der Mensch hat immer schon eine geglaubte Annahme über seinen und der Welt Heilsweg, ehe er die metaphysische Geisteshaltung einnimmt — und hat sie notwendig — gleichgültig, ob er will oder nicht will, gleichgültig, ob er sich diese Annahme zu reflexivem Wissen bringe oder nicht. Denn der religiöse Akt ist in der Ursprungsordnung, die keine geschichtliche matter of fact-Erfahrung zu beweisen oder zu widerlegen vermag, ursprünglicher als der Akt des philosophischen Erkennens. Die historisch bis ins Einzelnste erweisbare Tatsache, daß alle Metaphysiken, die je es gegeben, im Spielraum der religiösen Grundkategorien bleiben, und nicht ihn zu sprengen vermögen, welche die Religion der Metaphysiker abgesteckt hat, ist nur eine Bewährung (nicht ein Beweis) dieser Ursprungsordnung der Betätigung des religiösen und metaphysischen Erkennens und Verhaltens. Die zahlreichen metaphysischen Systeme der Inder, der Griechen, der christlichen Epochen — sie stellen Familien metaphysischer Systeme dar, die trotz der großen Verschiedenheit ihrer Teile untereinander doch je einen charakteristischen Gesamtcharakter bewahren. Und es ist schließlich die Wesensverschiedenheit der Religionen, zu deren Herrschbereich sie gehören, die ihnen diese gemeinsamen Charaktere erteilt' (E 360/361).

Die klare Heraustellung dieses ‚Wertprimates' hat nicht geringe Schwierigkeiten. Denn es ist nicht klar, ob Ethik

und Religion einfachhin und durchgehend als ,Wertapriori' des Metaphysischen gefaßt werden. Denn Scheler stellt wieder innerhalb beider eine dem ,Wertfühlen' nachfolgende formulierende Erkenntnis auf; so scheidet er in der ,Materialen Wertethik' zwischen Ethos als Inbegriff der ,erfühlten' Werte und Ethik als Inbegriff der im Begriffe formulierten Werte, und in der Religion ist, wie wir früher sahen, die ,Wertqualität' des Heiligen nur der Kern, um den sich die Gottesbegriffe kristallisieren. Wir hätten also demnach einen doppelten Wertprimat, einmal innerhalb der eigentlichen Wertgebiete selber, indem dort ,Wertfühlen' vor ,Wertformulieren' geht und dann zweitens im Verhältnis der Wertwissenschaften zu den Seinswissenschaften und allgemein des Wertgebietes vor dem Seinsgebiet, indem die gesamte Welt zuerst ,werthaft' und im besondern ,ethisch' und ,religiös' angeschaut und aufgefaßt wird, ehe das Auge der Wissenschaft sie rein ,sachlich' und ,wertfrei' sieht und behandelt.

Die letzte metaphysische Fundamentierung dieser Auffassungsweise im Person-Liebe-System haben wir bereits früher (oben S. 41—55) behandelt: Die Auffassung des Wertprimats schließt, wie Scheler auch in den eben angeführten Stellen zu verstehen gibt, ein, daß das wahre Antlitz der Welt nur im ,Wert' und darum in der ,Liebe' sich enthülle, so daß das rein konstatierende Seinserkennen nur ein ,Bearbeiten' des in der ,Liebe' allein wahrhaft erkennbaren Gottes- und Weltantlitzes ist. Die Grundlage dieses Satzes aber, Gottes Wesen als ,Liebe', ist, wie wir sahen, nicht haltbar ohne das zu Grunde liegende Seinsverhältnis von Gott und Geschöpf.

Den ersten Sinn des ,Wertprimates' (innerhalb der Wertgebiete selbst) haben wir im eben beendeten zweiten Abschnitt erörtert: er ist nichts als das ,emotionale Apriori', von dem wir sahen, daß es eine systemhafte Verengung des vielfältigen Problems des ,natürlichen' Denkens sei.

Es bleibt also nur der letzte Sinn des ‚Wertprimates‘ (zwischen Wertgebieten und Seinsgebieten) noch übrig, der sich konsequent zum ersten Sinn auflöst in einen Primat der Geistesgebiete, in denen das ‚natürliche Denken‘ vorwiegt, vor denen, die vorab reflexives Denken erfordern. Da aber, wie wir im zweiten Abschnitt sahen, das natürliche Denken durch ‚moralische Einstellungen (im weiteren Sinn)‘ geleitet wird, so können wir wohl in gewissem Ausmaß von einer letzten direktiven Funktion der ‚Liebe‘ reden, nicht von ihrem Primat als erkenntniszeugender Kraft, aber wohl in vernünftigem Sinn als erkenntnisrichtender Kraft.

Aber auch dieser beschränkte Primat ist noch weiter zu begrenzen infolge der Verhältnisbestimmungen, die wir zwischen natürlichem und reflexivem Denken aufgestellt haben. Dieser ‚Primat‘ ist nicht bedingt durch die Wesensnatur des Denkens in sich; denn das reflexive Denken vermag rein intellektual dieselben Objekte, die das natürliche Denken unter der Führung der ‚Liebe‘ findet, kalt sachlich zu beweisen, wenigstens ‚im Prinzip‘, wenn auch nicht immer gleich in der praktischen Ausführung, da die Wissenschaft eine Art praktischer Unvollendbarkeit in sich schließt [1]. Er ist nur gegeben durch die praktische menschliche Art des Verhältnisses der betr. Objekte zum konkreten Menschen. Der konkrete Mensch ist wesenhaft auf Sittlichkeit und Religion gerichtet, so daß alle andern ‚sachlichen‘ (nicht personbezogenen) Gebiete diesen eingeordnet sind; da nun diese beiden Gebiete dem konkreten Menschen sich praktisch im natürlichen, nicht primär im reflexiven Denken, geben, so enthüllt sich das natürliche, sittliche und religiöse Denken, der sozusagen ‚persönliche sittlich-religiöse Instinkt‘ als letzte Richtkraft des konkreten Menschen [2].

---

[1] Vgl. zu dieser ‚praktischen Unvollendbarkeit‘ die geistvollen Ausführungen W. Switalskis (Probleme der Erkenntnis [Münster 1923] I 50 ff. II 28 ff. 40 ff. 80 ff. 125 ff.

[2] Vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.‘ 71 ff.

Wir gewinnen so noch einmal und abschließend als wahre Lösung des Schelerproblems die für Newman grundlegende Lehre der ‚first principles', der sittlich-religiösen Grundgerichtetheit des konkreten individualen Menschen als der Kraft, unter deren Einfluß er ‚richtig denkt'. Der Wertprimat' Schelers erscheint als eine systemhafte Einengung des nicht systemhaft faßbaren Erfahrungsdatums der ‚first principles' Newmans [1].

---

[1] Aus diesen Ausführungen erhellt unsre Stellungnahme zu Eschweiler (‚Religion und Metaphysik') und Wust (‚Phänomenologie und Religion'). Eschweilers Unterscheidung einer objektiven und subjektiven Apologetik trifft sich mit unsrer zwischen ‚realem Gegenstand der Religion' und ‚religiösem Vorgang'; wenn er aber (Hochland XIX [1921/22 I] 482—486) dazu überzugehen scheint, auch innerhalb der objektiven Gegenstandssphäre eine selbständige rein rationale Grundlegung abzuweisen, so können wir ihm natürlich nicht beistimmen; etwas anderes ist es, wenn er für den religiösen Vorgang dieses ‚Bei- und Zueinandersein von menschlichem Vernunftwissen und göttlicher Offenbarung' aufstellte, was beim Glaubensvorgang im strengen Sinne (den Eschweiler offenbar an dieser Stelle meint) seinen guten Sinn hat. Aber dann hat es keinen Grund, der objektiven Apologetik ein ‚methodisches' ‚Verbergen' des Offenbarungsglaubens vorzuwerfen sowie ein ‚Verhelfenwollen' zum ‚Gläubigwerden', was darin läge; denn objektive Apologetik muß (genau so wie metaphysische Gotteslehre) methodisch im rein natürlich Vernunftgemäßen bleiben, weil eben ihr Gegenstand die vernunftmäßig zu erkennenden Tatsachen des Daseins Gottes und der Offenbarungserteilung sind; dabei waltet gar keine seelsorgerliche ‚Bekehrungs'-Tendenz ob, da Apologetik kraft ihres Formalobjektes die Behandlung des konkreten Glaubensvorgangs der Dogmatik (nach seiner gegenständlich-wesenhaften Seite: was gehört zum Glaubensakt, damit er gültig und rechtmäßig ein Glaubensakt sei?) bzw. einer richtig verstandenen Religionspsychologie (nach seiner konkret-empirischen Vorgangsseite: welche psychologischen Faktoren wirken im konkreten Glaubensvorgang zusammen?) überläßt.

Peter Wusts Satz: ‚Es gibt keine Willensnöte, die nicht auch Heilsnöte wären, und es gibt keine Heilsnöte, mit denen sich auch nicht Wissensnöte verbänden', scheint mir an und für sich dem Schelerschen Konformitätssystem nicht entgegenzustehen; denn Scheler lehrt (wie wir sahen) die Einheit eines Realobjektes, in dem die zwei Intentionalobjekte sich einen, so sehr, daß das Realobjekt erst in einer Zusammenschau beider Intentionalobjekte einigermaßen adäquat erfaßt werde; also hält auch Scheler dafür, ‚daß sie [Religion und Metaphysik] sich wechselseitig in der Auffassung des

VIERTES KAPITEL.

NATÜRLICHE RELIGION UND OFFENBARUNGSRELIGION.

Die Phänomenologie der Religion soll nach Scheler nicht bloß Grundlage einer Philosophie der natürlichen Religion sein, sondern auch der Dogmatik der Offenbarungsreligion. ‚Sie darf beanspruchen, die philosophische Grunddisziplin zu sein, auf der sich nicht nur die anderweitige philosophische Beschäftigung mit der Religion (Erkenntnis- und Werttheorie des religiösen Aktes, Metaphysik der Religion, Geschichtsphilosophie der Religion), sondern auch alle Religionswissenschaft (also Religionspsychologie, Religionsgeschichte, schließlich die mannigfachen Disziplinen der Theologie) als ihrem gemeinsamen Fundament aufzubauen haben‘ (E 320). Eine solche Aufgabe ist natürlich nur in der Weise lösbar, daß die Phänomenologie den dogmatischen Lehrgehalt der Offenbarungsreligion als einfache Gelegenheit hinnimmt, wie sie auch die Gegebenheit der natürlichen Welt einfach hinzunehmen hat, um an diesem Vorliegenden und Gegebenen ihre Wesensanalysen auszuführen. Die Phänomenologie hat also in keiner Weise Richterin des Offenbarungsinhaltes zu sein, vielmehr bleibt das Organ der Offenbarungsreligion, die lebendige unfehlbare Kirche, die Richterin der Phänomenologie in dieser ihrer analysierenden Arbeit am Offenbarungsinhalt. Eine Phänomenologie des Offenbarungsinhaltes ist also praktisch nur möglich, wenn der

---

Göttlichen unterstützen, ja bis zur Unauflöslichkeit durchdringen‘ (was Wust als seine Ansicht gegen Scheler hinstellt). Faßt aber Wust dieses ‚Sich-durchdringen‘ in unsrem Sinne von zwei Intentionsrichtungen innerhalb der Religion selbst, die den einen Rechtsgrund der ‚analogia entis‘ gemeinsam haben, so möchte uns sein Satz ‚Es gibt keine Wissensnöte usw.‘ zu weitgehend erscheinen, da dieses doppelte Intentionsverhältnis doch offenbar nur dort gilt, wo wahre Heilsnöten vorhanden sind, so daß also nur die Umkehrung gälte, ‚es gibt keine Heilsnöte usw.‘

Forscher zugleich Fachtheologe ist oder zum mindesten sich sorgfältig und gewissenhaft an der Fachtheologie orientiert. Sonst ist ja schon rein methodisch seine ganze Arbeit gefährdet, da sie eine intime Kenntnis der Gegebenheiten seines Forschungsgebietes voraussetzt.

Wir haben also als letzte Aufgabe vor uns, vom Standpunkt der Fachtheologie die phänomenologischen Analysen der Offenbarungslehre bei Scheler nachzuprüfen, — und das ebensosehr aus rein methodisch phänomenologischen Gründen als aus fachtheologischen Gründen. Denn die methodische Sicherheit phänomenologischer Analyse fordert als ihre Grundlage ihre fachtheologische Korrektheit. Sonst ist es eben keine phänomenologische Analyse der bestehenden Offenbarungslehre, sondern selber religionsschöpferische Konstruktion einer eigenen ‚Offenbarungslehre', religiöses Prophetentum, wie die Religionsphilosophen der Romantik nach der Art Baaders u. a. es betrieben, nicht strenge Wissenschaft. An diesem Punkte nun, wie wir von vornherein gestehen müssen, liegt eine ernste Schwierigkeit in Schelers System, da er nicht nur manchesmal theologisch mißverständlich wird, sondern sogar, z. B. in manchen Stellen seiner Neubearbeitung der ‚Sympathiegefühle' usw., in Auffassungen gerät, die eigentlich in Heilers Katholizismuskonstruktionen zu Hause sind. Wir werden uns aber, bei allen Mißverständlichkeiten und Entgleisungen, die im einzelnen sich finden, die Frage zu stellen haben, ob bei ihm *prinzipiell* ein Standpunkt herrsche, der der Offenbarungslehre zuwider ist, mit andern Worten, ob seine Phänomenologie der Offenbarungslehre eine Wesensanalyse der *bestehenden* Offenbarungsreligion sei oder, in der Art der romantischen Religionsphilosophie, eine Ableitung der Offenbarungslehre aus Vernunftnotwendigkeiten, also ein theologischer Rationalismus, der den wesenhaften Unterschied zwischen ‚Natur' und ‚Übernatur' auflöst und dessen Hauptpositionen in den kirchlichen Entscheidungen im Jansenistenstreit verurteilt wurden.

Mithin wird die Hauptfrage sein: Wahrt Scheler den für die Offenbarungsreligion wesenhaften Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung, Natur und Übernatur?

§ 1. Die Welt des Religiösen als Ableitung aus dem Wert des Heiligen.

Die Welt des Religiösen, wie sie Scheler zuerst schon in der ‚Materialen Wertethik‘ und dann ausführlich im ‚Ewigen‘ im Menschen aufbaut, bietet für den ersten Anblick allerdings den Eindruck, dem E. Mayer-Gießen [1], Herm. Schwarz-Greifswald [2], sowie Siegfried Kracauer [3] dahin Ausdruck liehen, daß Scheler die Dogmen der Kirche mittels seiner Methode philosophisch ableiten wolle. Wenn man die Aufstellungen des ‚Ewigen im Menschen‘ tatsächlich auf dem Hintergrund der ‚Materialen Wertethik‘ anschauen und beurteilen muß, so scheint es, daß übernatürliche Erhöhung, Sündenfall, Kirche, ewige Seligkeit im Grunde nichts weiter seien als Konsequenzen der Wertlehre, wie Scheler sie aufbaut.

1. Teilnahme am Göttlichen.

Der Wert des ‚Heiligen‘ [4] ist nach der ‚Materialen Wertethik‘ der höchste Wert und darum nach den Wertaxiomen zugleich derjenige, der von allen unableitbar ist, aber alle andern fundiert, und derjenige, der schlechthin unteilbar ist, aber unteilbar mitteilbar (M 84 ff.).

Daraus, daß der Wert des ‚Heiligen‘ der höchste und damit schlechthin unableitbare ist, folgt nun, daß ein irdischer Träger des Heiligen, also letztlich nur eine geistige Person, über alles

[1] Theol. Lit.-Zeitung 1922, Nr. 9.
[2] Deutsche Lit.-Zeitung 1922, Nr. 25.
[3] Frankfurter Zeitung 1921, Nr. 850.
[4] Das ‚Heilige‘ bei Scheler ist gleich dem ‚summum bonum, dem ‚ens intentionale‘ der Religion, also gleich ‚Gott-Liebe‘ (vgl. oben S. 38 41 ff. 77 ff.).

,Unterheilige', also auch das gewöhnlich Menschlich-Vitale und Menschlich-Sittliche, schlechthin erhaben ist und zugleich in einem intimen Verhältnis der Teilnahme zum Göttlichen schlechthin steht, wie Scheler es in seinem Person-Liebe-System (oben S. 41—53 81 f.) ausdrückt.

Durch dieses religiöse Transzendenz- und Teilnahme-Verhältnis aber ist der Mensch erst eigentlich ,Mensch' und Menschengemeinschaft erst eigentlich ,Menschengemeinschaft', nicht durch ihre Vernunftnatur oder ein natürliches Einheitsband.

,Der Mensch ist sofern und nur sofern das höchste der Wesen, insofern er Träger von Akten ist, die von seiner biologischen Organisation unabhängig sind, und sofern er Werte, die diesen Akten entsprechen, realisiert. Nur unter der Voraussetzung des von biologischen Werten unabhängigen und ihm übergeordneten Wertes des Heiligen und der geistigen Werte ist also der Mensch auch das werthöchste Wesen. Das Neue, das in ihm ... hervorbricht ... ist ... eine allem Leben überlegene Ordnung ... und zugleich eine neue Einheitsform dieser Ordnung.... Die Idee dieser Einheitsform als des letzten Trägers des Wertes „heilig" aber ist die Idee Gottes und das Reich der ihm zugehörigen Gliedpersonen und ihrer Ordnung, das Gottesreich.... Der Mensch ... ist richtig gesehen nur die Bewegung, die Tendenz, der Übergang zum Göttlichen. Er ist das leibliche Wesen, das Gott intendiert und der Durchbruchspunkt des Reiches Gottes ist, in dessen zugehörigen Akten sich erst das Sein und der Wert der Welt konstituiert.... So macht die Intention des Menschen über sich und über alles Leben hinaus eben sein Wesen aus.... Sein Wesenskern ... ist ... jener geistige Akt des Sichtranszendierens' (M 298/299). Noch deutlicher spricht sich dies in den ,Abhandlungen und Aufsätzen' aus (jetzt ,Vom Umsturz der Werte'): ,Alles spricht dafür, daß dieser Wesensschnitt durch den Menschen als Natureinheit hindurchreicht und es innerhalb der Menschheit eine Scheidung gibt, die unendlich größer ist als die zwischen Mensch und Tier im naturalistischen Sinne.... Erst in der Rückschau vom Gottmenschen und Übermenschen, ein Wort, das schon Luther prägte, wird das, was so etwas werden kann, zum Menschen' (UW I 302/303). ,Mensch ... ist die Intention und Geste der Transzendenz selbst, ist das Wesen, das betet und Gott sucht. Nicht der Mensch betet — er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; er sucht nicht Gott — er ist das lebendige X, das Gott sucht' (UW I 295/296). ,Das Christentum ... [macht] eine ins Innere und Ontologische der Person gehende Grenze innerhalb der Menschheit ..., die ... die Grenze der Vernünftigkeit und Vernunftlosigkeit, welche nach antiker Vorstellung zwischen Mensch und Tier besteht, ganz und gar

hinter sich läßt und als relativ gleichgültig erscheinen läßt. Das ist der Unterschied des Natur- und Gnadenstandes, des fleischlichen und wiedergeborenen Menschen, des, der im ewigen Leben steht, der ein Kind des Gottesreiches ist, und der es nicht ist; in der schärfsten Formulierung Augustins, ... desVerworfenen und Auserwählten. Der fleischliche und natürliche Mensch unterscheidet sich nach altchristlicher Anschauung vom Tiere nur graduell, nicht wesenhaft: erst im Wiedergeborenen bricht eine neue Ordnung und eine neue absolute Seins- und Wesenschicht zutage. Erst hier erscheint eine neue Art des Seins und Lebens, ein übermenschliches, übertierisches; wogegen Vernunft nur als eine Höherbildung natürlicher, auch im Tierreich vorhandener Anlagen gilt‘ (UW I 171/172)[1].

Zu dieser Auffassung paßt dann auch in etwa[2], daß Scheler die Einheit der ‚Welt‘ erst durch ‚Gott‘ gewinnen läßt, so daß ‚Gott‘ fast ihre ‚immanente‘ Einheit wird. ‚Die Welt ist Welt (und nicht Chaos) und die Welt ist e i n e Welt nur, wenn und weil sie Gottes Welt ist — wenn und weil derselbe unendliche Geist und Wille in allem Seienden tätig und kräftig ist. Genau wie die Einheit der Menschennatur in letzter Linie nicht ruht in aufweisbaren Naturmerkmalen des Menschen, sondern in seiner Gottesebenbildlichkeit und die Menschheit als Ganzes nur e i n e Menschheit ist, wenn alle Personen und Gliedteile vermöge ihrer Verknüpfung mit Gott auch untereinander rechtlich und moralisch verbunden sind, so ist auch die Welt nur um Gottes Einheit willen e i n e Welt. Der Pantheismus, der den Weltcharakter des Seienden und die Einzigkeit der Welt schon setzt unabhängig von Gott, begeht nur denselben Irrtum auf gröbere Weise, den auch diejenigen begehen, die von einer schon vorausgesetzten Einheit und Einzigkeit eines Weltbestandes auf das Dasein Gottes schließen‘ (E 287/288).

Wenn wir dieses Ganze in die gewohnten dogmatischen Ausdrücke kleiden, so wäre also zu sagen: Nach Scheler gehört die gnadenhafte ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘, also die Gnade in ihrem besondern Übernatursinn, zum eigentlichen Wesen des Menschen, so sehr daß er erst durch sie ‚Mensch‘ ist und infolgedessen die Gesamtwelt erst durch diese Gottesteilnahme

---

[1] Diese Darlegung ist natürlich schon rein historisch nicht haltbar. Die Patristik und insbesondere Augustin betonen das Vernunft-Willensleben des Menschen im Gegenteil so sehr, daß die ‚Teilnahme an Gott‘ sich stellenweise fast in ihm auszudrücken scheint (vgl. d i e s e s Kapitel § 2 und Anhang § 2, Nr. 1).

[2] ‚In etwa‘; denn der Hauptgrund für d i e s e Lehre liegt doch wohl in der phänomenologischen ‚Wesensschau‘, die das Wesen nicht ‚erschließt‘, sondern direkt ‚schaut‘, also Gott schaut i n der Einheit der Welt (vgl. S. 10 ff. 20 ff.).

des Menschen ‚Welt' ist. Dazu kommt, daß diese Schelersche ‚Teilnahme an göttlicher Natur' in ‚geistigen Akten' zu bestehen scheint; freilich spricht er auch wieder von einem Schnitt ‚im Ontologischen'. Wir stehen also durch diese Übernaturlehre Schelers vor der Frage: Bedeutet sie tatsächlich, wie die Worte liegen, eine Naturalisierung und Psychologisierung der objektiv-realen und strikt übernatürlichen Gnade, — im klaren Gegensatz zum katholischen Dogma?

Das Problem kehrt schärfer wieder, wenn wir nun an die Schelersche Ableitung der übernatürlichen Gnadengemeinschaft, der Kirche, herantreten.

2. Gottesgemeinschaft und Kirche.

Aus dem zweiten Datum, daß der Wert des ‚Heiligen' zugleich der unteilbare schlechthin ist und doch und darum der am reinsten mitteilbare, ergibt sich die Idee der ‚Gottesgemeinschaft' als wesenhafter Folge der Gottesidee (M 91 f.).

‚Wie aber die Einheit und Einzigkeit der Welt ... im Wesen eines konkreten persönlichen Gottes [gründet], so ist auch alle Wesensgemeinschaft von individuellen Personen nicht in irgend einer Vernunftgesetzmäßigkeit oder einer abstrakten Vernunftidee gegründet, sondern allein in der möglichen Gemeinschaft dieser Personen zur Person der Personen, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott' (M 412/413).

‚Die in der Rangordnung der Werte höchste Modalität, das Heilige als Personenwert, das Heil als Gesamtpersonwert, d. h. das (solidarische) Gesamtheil ist gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mitteilbarste der Wertmodalitäten. Darum kann auch die Gesamtperson, die auf das Gesamtheil bezogen ist, ihrem Wesen nach nur eine sein. Die Einheit der Kirche bei gleichzeitiger möglicher Vielheit schon der Gesamtkulturpersonen (erst recht der übrigen Gesamtpersonen) ist also ein apriorischer Satz. Der solidarische Einschluß aller möglichen endlichen Personen in mein Heil und meines Heiles in das Heil aller endlichen Personen [1] liegt im Wesen einer Gesamtintention, die auf den Wert aller Dinge in der absoluten Seins- und Wertsphäre gerichtet ist' (M 577). ‚Dies ... folgt mit Notwendigkeit: daß schon im Wesen der natürlichen Religion und Gotteserkenntnis wie Gottesanbetung und -verehrung es gelegen ist, daß sie ... eine gemein-

[1] Scheler schließt hier auch ausdrücklich die Engel ein (M 581; E 167 u. a.), was der theologischen Idee der Kirche natürlich widerspricht.

schaftlich-cooperative sein muß. Insofern ist die Idee der Kirche als einer irgendwie organisierten gemeinsamen Gotteserkenntnis und -verehrung, ferner — unter monotheistischer Voraussetzung — die einer weltumfassenden Kirche nicht erst ein auf positiver Erfahrung beruhender Lehrgehalt, sondern schon ein aus der Natur eben der Gotteserkenntnis folgendes Postulat.... Durch den Satz des Primates der Liebe vor der Erkenntnis wird dieser rein erkenntnistheoretisch-soziologische Grundsatz noch dahin spezifiziert, daß Liebe zu Gott als Bedingung seiner Erkenntnis Liebe zu den auf Gott einträchtig bezogenen Brüdern notwendig in sich einschließt — und zwar an erster Stelle solidarische Heilsliebe zu den Brüdern. Wer also nicht auf diesem Wege zu seiner Erkenntnis Gottes als Geist kommt, irrt notwendig. Dies ist das Fundament für den Wesensbegriff der Häresie' (E 460/461). ,Der ... Häretiker irrt nicht zuerst darum, weil er materiell Falsches über Gott behauptet; er muß vielmehr religiös Falsches wesensnotwendig behaupten, weil seine formale Grundeinstellung auf Gott dem Wesen des Göttlichen und darum erst auch seiner möglichen Erkenntnis überhaupt widerstreitet' (E 693).

Diese ,Gottesgemeinschaft' hat ihre ,Infallibilität' und höchste Autorität überhaupt unmittelbar aus Wesensnotwendigkeiten, die vom Menschen aus gesehen im ,Liebesprimat' bestehen (wie wir bereits sahen), von Gott aus gesehen in seiner ,Allgüte' gründen.

,Diese Veranstaltung, die kirchliche Autorität in Heilsdingen, ist darum so wenig in ihrem Wesen begriffen, weil man nicht sieht, daß sie ihre erste Voraussetzung schon in der Idee eines alliebenden Gottes hat und im Satze des Primates der Liebe vor der Erkenntnis, des göttlichen Erlösungswillens vor der Lehrmitteilung ... Nur das absolute Gut und die heilsnotwendige Wahrheit ist so beschaffen, daß sie — bei Voraussetzung eines persönlichen Gottes — entweder allen oder gar keinem muß zugänglich sein.... Wer nicht an die Idee der allumfassenden Heilsanstalt und ihren dauernden Wahrheitsbesitz glaubt, der glaubt auch nicht ernsthaft an die Allgüte Gottes' (E 699—701).

Trotzdem hat die Kirche insofern einen ,positiven' Charakter als sie der ,fortlebende Christus' ist.

,Diese Würde besitzt sie nicht durch die individuell-persönlichen Qualitäten ihrer Verwalter, sondern vermöge ihres Ursprungs als Stiftung, und damit all ihrer Ämter durch den Heiligen Gottes. Denn nichts andres ist ja dies absolute Vertrauen ... als die Fortsetzung der geistigen Grundhaltung, welche die Erscheinung des ursprünglichen Heiligen, des vollkommenen „homo religiosus“ von aller Umwelt schon durch sein Sein und Wesen — und erst in zweiter Linie durch seine Werke — fordert: die

Bereitschaft zu glauben, nur weil er es sagt, da er selbst in persona die fleischgewordene Wahrheit ist. Die Übertragung dieser Grundhaltung auf seine sichtbare Stiftung, deren unsichtbares Oberhaupt er bleibt und in der er auf mystische Weise gegenwärtig ist, macht allein verständlich und rechtfertigt es, daß diese und nur diese unter allen möglichen Autoritäten auch das höchste und in strengstem Sinne vollkommenste und edelste Opfer fordern darf, das ein Mensch opfern kann: das freie Opfer seines individuellen Verstandes' (E 702/703).

Christus zwar gehört der ‚Idee' des Gottmenschen nach zu den rein philosophisch ableitbaren ‚Wesensstufen' der ‚homines religiosi' (E 377) und ist als ‚Gottmensch' der ‚natürliche' Abschluß des Sicherschließens Gottes als Person; denn es ‚liegt im Wesen der personalen Gottesidee, daß ihre Wahrheit sich auch darstellen muß in der geistigen Seinsgestalt einer Person, die hier eben als Person die Wahrheit „ist"' (E 695)[1]. Aber als ‚dieser historische Jesus' und vorab als ‚Erlöser' ist er ‚positiv theologisch'. ‚Der Mensch kann nicht zu seinem Heile kommen, es sei denn durch Erlösung. Nur die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv in einem freien Willensakte Gottes wurzelnd, nicht diese hypothetische Notwendigkeit' (E 502). Die Kirchenidee wäre also zu fassen als eine freie positive konkrete Gestaltung einer vorliegenden Wesensnotwendigkeit; nur der ‚Christus'-Charakter an ihr ist positiv, alles andere wesensnotwendig, d. h. aus dem Wert des Heiligen abgeleitet.

Noch mehr Licht auf die Konzeption Schelers fällt, wenn wir die weitere Bestimmung des ‚Heiligen' als des Höchstwertes hinzunehmen, wodurch er alle andern fundiert, insbesondere aber die sittlichen Werte und geistigen Werte überhaupt. Hieraus resultiert für Scheler, daß die ‚Gemeinschaft in Gott' bzw. ‚in Christus' wesentlich ein aus Miteinanderlieben entspringendes intellektuelles Miteinanderdenken und sitt-

---

[1] Scheler nimmt also hier in etwa die scotistische Position ein, nach der die Menschwerdung als ‚Krönung der Schöpfung' a priori wenigstens ‚angemessen' ist.

liches Miteinanderleben und hierin Für-einander-verantwortlichsein ist. Die ‚Gemeinschaft' wird primär gebildet durch das ‚Seinsverhältnis zur Heilsperson' (= Christus), dessen Wesen ‚Nachfolge' ist; in dieser Nachfolge erst wurzelt die Gemeinschaft, die also demnach wesentlich ‚Jüngergemeinschaft' ist.

‚Die Selbstgestaltung — ein Werdensprozeß des geistigen Lebens — nach dem Vorbild des Heiligen oder des Trägers jener unbedingten Glauben fordernden charismatischen Qualität, geht . . . aller positiv religiösen Erkenntnis notwendig voraus. Die in lebendigem Glauben genährte kontinuierliche und lebendige Reproduktion der geistigen Gestalt des Heiligen am Material der nachfolgenden Seelen wird notwendig zur letzten und höchsten Quelle auch der Glaubenserkenntnis, d. h. der Erkenntnis und der rationalen Formulierung alles dessen, was im Bewußtsein des Heiligen von Gott und göttlichen Dingen anschaulich gegenwärtig war. Alle übrigen Quellen der Glaubenserkenntnis, als da sind lebendige Tradition, heilige Schriften, dogmatische Definitionen einer kirchlichen Autorität, die ihre Stiftung auf den ursprünglichen Heiligen zurückführt, sind also von dieser letzten Quelle irgendwie abhängig und müssen in dem Geiste, der sich in der Reproduktion der geistigen Seinsgestalt des Heiligen immer neu bildet, aufgefaßt, interpretiert, gebraucht werden' (E 696). Es handelt sich ‚um echte Wesens- und Gestaltsidentifizierung (nicht Daseinsidentifizierung) der Person Christi mit der eigenen Person — nicht im Sinne bloßen Wissens und Bewußtseins, sondern eines Werdens, Umbildens, Einbildens der eigenen Personsubstanz in die Person Christi — kurz eines ontischen Prozesses. Dieses Werden aber erfolgt durch den Akt der restlosen Einsetzung und Einsetzung der eigenen Person . . . für und in Christus, die dann ohne weiteres auch Mit- und Nachvollzug seiner realen Akte mit sich führt. . . . [Es ist] . . . geistig praktische Selbstidentifizierung mit einer Person — volles Sichselbsteinsetzen für sie und in sie. . . . Einsetzung der Personensubstanz hat Einsdenkung, Einswollung, Einsfühlung dann allererst im Gefolge — und damit Um- und Einbildung des eigenen Selbst in Wesen und Gestalt des Meisters; eine dauernde dynamische Kette von immer neuen Gestaltreproduktionen der geistigen Gestalt des Meisters im Material der eigenen psychischen Gegebenheiten — vergleichbar der transversalen Wellenbewegung, bei der die Wellengestalt auf immer neue Wasserteilchen übertragen wird. Dieser Einsetzung gegenüber, wie wir sie bei Paulus finden, ist selbst alle „imitatio Christi" späterer Zeiten schon ein abgeleitetes, indirektes Verhalten, obzwar auch hier keinerlei „Nachahmung" im wörtlichen Sinne besteht (die stets ein Prozeß von außen nach innen ist, also mit der Gebärde, bzw. der Handlung beginnt), sondern ein Mit- und Nachvollziehen der geistigen Akte der Person selbst und ihrer Gesinnungshaltungen. . . . Daß solcher „Glaube an" als Geschenk, als Gnade, als verliehen — nicht als spontane Leistung der Person — erlebt werden

muß, ist — wenn man sein Wesen einmal verstanden hat — ein geradezu analytischer Satz‘ (Sy² 101/102)[1].

Aus dieser wenngleich ontisch gedachten, aber doch stark ins Ethische spielenden Fassung des Gliedverhältnisses zum ‚Leibe Christi‘ ergibt sich dann mit innerer Notwendigkeit, daß auch das Verhältnis der Einzelnen zu einander stark im ethisch-intellektuellen sich zu erschöpfen scheint.

So resultiert nach der Seite des Intellektuellen das Verhältnis des gegenseitigen Sichergänzens zu einem ‚Gesamterfassen Gottes‘, wie wir es bereits früher darstellten (oben S. 47 ff.).

‚In der Gotteserkenntnis — als „ideal adaequat“ gedacht — ist kein Mensch und keine Gruppe von Menschen durch einen anderen Menschen oder eine andere Gruppe ersetzlich. Eben weil der religiöse Akt der persönlichste und individuellste Akt des Menschen ist, ist er notwendig ein Akt, der erst in der Form des gemeinsamen Miteinander vollständig zu seinem Gegenstand führt. Die Form der Liebes- und Heilsgemeinschaft ist also für die religiöse Erkenntnis im Gegensatz zu jeder anderen Erkenntnis konstitutiv. Da jede geistige Seele eine einzigartige Idee Gottes ist und nie bloß Exemplar einer Seele, so hat sie auch eine einzigartige Erkenntnis in der Fülle des Göttlichen zu ihrer Bestimmung‘ (E 558).

Nach der Seite des Ethischen ergibt sich jenes Prinzip der sittlichen Solidarität, das Dostojewski seinen Staretz Sossima als Inbegriff seiner Lebens- und Weltanschauung aussprechen läßt, das als innerliche Überwindung des Weltbildes Iwan Karamasoffs sich gibt und dessen Verkörperung Aljoscha ist[2].

---

[1] An dieser Stelle zeigt sich, wie Scheler immer noch zwischen einem ontischen ‚in Christo‘ und einem psychologischen Einssein mit ihm (‚Glaube an‘) schwankt. Vgl. dieses Kapitel § 1, Nr. 3.

[2] Vgl. Ausgabe Moeller van den Bruck I 318 II 610—730 (München 1919). Auch nach der Seite der Erkenntnisfunktion der Liebe hin zeigt sich diese Verwandtschaft mit Dostojewski, die freilich zugleich eine Verwandtschaft mit Franz v. Baader ist, der ebenso die ‚erkennende Liebe‘ an die Wurzel seiner Erkenntnislehre setzt. Staretz Sossima sagt u. a. (I 101): ‚In dem Maße, wie Sie in der Liebe fortschreiten, werden Sie sich auch vom Sein Gottes und von der Unsterblichkeit Ihrer Seele überzeugen. Wenn Sie aber in Ihrer Liebe zum Nächsten bis zur vollen Selbstverleugnung gekommen sind, dann werden Sie auch den vollen Glauben errungen haben,

Staretz Sossima sagt: ‚Denn wisset, meine Lieben, daß ein jeder von uns schuldig ist für alle und für alles auf der Welt, das ist unanfechtbar — und nicht nur durch die allgemeine Weltschuld, sondern ein jeder einzeln für alle Menschen und für jeden Menschen auf dieser Erde. Diese Erkenntnis ist die Krone des Lebens sowohl jedes Einsiedlers wie jedes Menschen in dieser Welt. . . . Dann erst, wenn alle das verstanden haben, wird sich unser Herz in dieser unendlichen, allumfassenden Liebe weiden, die keine Sättigung, also auch keinen Tod kennt.‘

Scheler stellt als streng wesensnotwendigen Satz auf: ‚Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig von der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums (bzw. der selbstverdienten Verdienste) noch eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst, das nicht in die Summe jener erstgenannten aufzurechnen sei und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe; es sei eben daher jedes Individuum nicht für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller andern ursprünglich mitverantwortlich. . . . Ihre [von Gesamtschuld und Gesamtverdienst] Träger sind das Miteinanderwollen, Miteinanderlieben, Miteinanderhassen, die . . . nichts mit der Summe inhaltsgleicher individueller Wollungen zu tun haben‘ (M 517).

‚Diese Einheit . . . ist diejenige, von der wir behaupten, daß sie und sie allein den Kern und das ganz Neue des echten altchristlichen Gemeinschaftsgedanken ausmache und hier gleichsam zuerst zur historischen Entdeckung kam, — eines Gemeinschaftsgedankens, der Sein und unaufhebbaren Selbstwert der individuellen (kreationistisch gefaßten) Seele und Person (gegenüber der antiken Korporationsidee und dem jüdischen Volksgedanken) in ganz einzigartiger Weise mit dem auf die christliche Liebesidee gegründeten Gedanken der Heilssolidarität Aller im „corpus christianum“ (gegenüber allem bloß gesellschaftlichen, jede sittliche Solidarität leugnenden Ethos der Gesellschaft) vereinigt . . . Die Mitverantwortlichkeit ist . . . zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit beider nicht aus. Was die Vorverantwortlichkeit aber betrifft, so besteht weder eine letzte Verantwortlichkeit der Einzelperson vor der Gesamtperson wie in der Lebensgemeinschaft noch eine letzte Verantwortlichkeit der Gesamtheit vor den Einzelnen (oder der Summe

---

und kein Zweifel wird sich dann mehr in Ihre Seele einschleichen können.‘ Damit vergleiche man etwa Augustin (In Io. tract. 17, 8): ‚Da du Gott noch nicht siehst — in Liebe zum Nächsten mühst du dich hin, Ihn zu schauen; in Liebe zum Nächsten reinigst du das Auge, daß es Gott erschaue: liebe den Nächsten und schaue hinein in dich, woraus deine Liebe quillt: hier wirst du, soweit du kannst, Gott schauen.‘ Was bei Augustin (wie wir früher zeigten) aus dem Datum des ‚Haupt und Leib ein Christus‘ als p o s i t i v e m Datum folgt, ergibt sich für die obigen Religionsphilosophen aus psychologischen Erwägungen!

bzw. Majorität dieser) wie auf der Stufe der Gesellschaft (Majoritätsprinzip). Wohl aber sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, vor Gott, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit.... Es wird von einem Prinzip vertretbarer Solidarität zum Prinzip der unvertretbaren Solidarität. Die Einzelperson ist für alle Einzelpersonen nicht nur „in" der Gesamtperson und als deren Glied mitverantwortlich als Vertreter eines Amtes, einer Würde oder sonst eines Stellenwertes in der Sozialstruktur, sondern sie ist es auch, ja an erster Stelle, als einzigartiges Personindividuum und Träger eines individuellen Gewissens.... Der Satz, daß es außer dem allgemeingültig An-sich-Guten auch noch ein individualgültig An-sich-Gutes gäbe, schließt also das Prinzip der Solidarität so wenig aus, daß es vielmehr dieses Prinzip erst auf die höchste Form führt, die es annehmen kann.... Erst durch seine Geltung wird die gesamte moralische Welt ... zu einem großen Ganzen, das bei jeglicher, auch der kleinsten Veränderung in ihm als Ganzes steigt und fällt, als Ganzes in jedem Moment seines Seins einen einzigartigen sittlichen Gesamtwert besitzt (ein Gesamtgutes und ein Gesamtböses, eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst), die niemals als eine mögliche Summe des Bösen und Guten in den Einzelnen, niemals als Summe ihrer Schuld und ihres Verdienstes angesehen werden kann; an dem aber jegliche Person — Einzel- wie Gesamtperson — nach der Maßgabe ihrer einzigartigen Gliedschaft teil hat. Stellen wir uns etwas vor wie ein Weltgericht, so würde vor dem höchsten Richter keiner allein gehört werden: Alle zusammen müßten sie dem höchsten Richter in der Einheit eines Aktes Rede stehen und alle zusammen müßte das Ohr des höchsten Richters in einem Akte sie vernehmen. Keinen würde er richten, bevor er nicht alle mitvernommen hat, mitverstanden, mitgewürdigt; und in jedem würde er das Ganze ebensowohl wie das Ganze in Jedem mitrichten' (M 555—557).

Eine Art Vollendung erhält dann diese intellektuell-ethische Gemeinschaft in der Opfergemeinschaft, indem nach Scheler die einzig durchschlagende Lösung des Leidproblems letztlich das Sichopfern der Glieder zum Heil des ganzen Gemeinschaftsleibes ist.

‚Nur da, wo das Ganze als Ganzheit (totalitas) in seinen Teilen wirkt, ist und lebt, die Teile aber nicht nur im Ganzen, sondern auch „für" das Ganze wirken, kann zwischen Teil und Ganzem vom Opfer die Rede sein und besteht die Möglichkeit von Auftreten von Leiden (irgendwelcher Art). Nur in diesen Fällen heißen die Teile des Ganzen auch seine „Glieder" (Organa): und nur in diesem Falle besteht zwischen Ganzem und Teil das übersummenhafte Verhältnis der „solidarischen Verknüpfung", insofern im Sinne des Herrschens und Leidens und Lenkens das Ganze „für" die Teile ist, aber auch im Sinn des je spezifizierten Dienens, Geleitet-, Gelenktseins

die Teile „für“ das Ganze. In einer formal rein mechanisch summenhaften Welt könnte es schon die Möglichkeit von Leid und Schmerz nicht geben — geschweige diese selbst. Aber auch in einer Welt, deren Teile keine selbständigen, mit Eigenschaften ausgerüsteten Substanzen wären, sondern nur ausschließlich im Dasein und Sosein vom Ganzen „abhängige“ Teile („Modi“ des Ganzen oder gar nur subjektiv herausgeschnittene Seitenansichten des Ganzen, „Gesichtspunkte“ auf das Ganze) fehlte dem Leide und Schmerze die Minimumbedingung seiner möglichen Existenz.... Denn immer erst der Widerstreit selbständiger und eigengesetzmäßiger Teile zu ihrer Funktionsstellung in einem Ganzen, mit dem sie solidarisch sind und das es mit ihnen ist, ist der allgemeine ontologische Grund zur Möglichkeit von Leid und Schmerz in einer Welt überhaupt, wie immer auch die besonderen causae secundae aussehen mögen, die Leid und Schmerz im irdischen Lebewesen in dieser und jener Form hervorrufen.... Liebe als Urkraft aller Verbandsbildung (im Raume) und aller Fortpflanzung (in der Zeit) schafft daher erst die Vorbedingungen des „Opfers“, die sowohl Tod als Schmerz sind.... Alles Leiden ist „stellvertretend“ und zuvorkommend, damit das Ganze weniger leide.... Alle Liebe ist Opferliebe — Opferecho eines Teiles für ein sich umformendes Ganzes im Bewußtsein.... Das Opfer enthält beides: die Freude der Liebe und den Schmerz der Abgabe von Leben für das, was man liebt. Das Opfer war und ist in gewissem Sinne vor der Freude und vor dem Schmerze und beide sind nun seine Ausstrahlungen und seine Kinder.... Ihre höchste Einung, Verdichtung, Synthese erst im reinsten und höchsten Liebesopfer stellt den Höhepunkt des Lebens dar: Verlieren und Gewinnen werden in ihm identisch.... Es ist die Lust der wachsenden Liebe, der extensiv und intensiv wachsenden Gemeinschaft und Geschichtlichkeit des Lebens, die den in diesem Wachsen notwendig mitwachsenden Schmerz schließlich überkompensieren muß‘ (SM I 52—70).

So reduzieren sich diese drei Gemeinschaftsformen, Erkenntnisgemeinschaft, Lebensgemeinschaft und Opfergemeinschaft, auf jene früher entwickelte Grundgemeinschaft der Liebe, die Gott *ist*. Die Liebesbewegung des weltschaffenden und welterlösenden Gottes quillt weiter in der, gemeinsames Erkennen, Leben und Leiden emportreibenden, Liebe zu einander, und darum ist Liebe für Scheler *das* Sein: analogia entis der ungeschaffenen und geschaffenen Liebe, wie wir früher sahen (S. 109 f.).

‚Das absolute Sein selbst ist ... bis in seinen Kern schöpferische Liebe und gleichzeitig allbarmherziger Drang der Selbstmitteilung, der Selbsterschließung. Ist aber solches das Wesen des absoluten Seins ..., so kann

es dem Menschen gar nicht anders zur Gegebenheit kommen als so, daß er seiner Seele Quell unmittelbar in diesen Urquell alles bloß statischen Seins hineingestellt und von ihm gespeist erlebt; daß er also die Liebesbewegung, die ja eben Gott ist, nachvollzieht, mitvollzieht. Ist weiter ein Ziel dieser göttlichen Liebesbewegung Erbarmen mit dem Menschen, Liebe zum Menschen, so kann es Gottesliebe, die nicht zugleich Nächstenliebe wäre, auch gar nicht mehr geben. Nicht zwei getrennte Akte sind es . . ., in denen wir in der Gottesliebe Gott und in der Nächstenliebe den Nächsten umfassen — etwa nur, um ein „Gebot Gottes" zu erfüllen. Und noch weniger ist . . . die Nächstenliebe nur ein Glied im Gefüge der negativen asketischen Leistungen, durch die wir uns entleiblichen, entsinnlichen und hierdurch erkennend mit Gott in Berührung treten sollen. In der Kontinuität eines und desselben Aktus vielmehr, in welchem sich die Seele in der Gottesliebe zu Gott erhebt, neigt sie sich auch zum Menschen — und das wäre nicht der allbarmherzige Gott . . ., den sie erfaßt, bliebe das Ausschlagen der Gottesliebe in Nächstenliebe aus. . . . In dieser Augustinischen Auffassung des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Matth. 22) als e i n e s dynamischen Aktes ist . . . die Seele der echten evangelischen Christlichkeit überhaupt formuliert' (SW I 168/169).

Diese Gemeinschaftsformen der Liebe stehen nun freilich nach Scheler zur ‚positiven' Kirche gewiß nicht in dem Verhältnis, daß diese ihre ‚notwendige' Ausgestaltung wäre, wohl aber ist die Kirche ihre ‚tatsächliche' Ausgestaltung (vgl. E 159 u. a.). Aus den Ausführungen Schelers ergibt sich also, wie wir bereits sahen (oben S. 175 ff.), nicht die Notwendigkeit der Kirche als dieser ‚Kirche Christi', wohl aber ihre Notwendigkeit als ‚religiöse Gemeinschaft' des Miteinander der Gotteserkenntnis und Gottesnachfolge. Das im Wesen der Gotteserkenntnis und des Sittlichen liegende ‚Miteinander' ist in der bestehenden ‚Kirche Christi' als einer in sich positiven Einrichtung ‚tatsächlich' verwirklicht. Die Kirche als ‚Erlösungsanstalt' ist theologisch positiv, die Kirche als Form des ‚Miteinander' ist wesensnotwendig.

Läßt sich so der Gemeinschaftsidee Schelers in ihrer Anwendung auf die Kirche ein wahrer Sinn abgewinnen, so ist es aber nicht möglich seine Auffassung über die sakramentale Seite der Kirche, vorab wie sie neuerdings hervortritt, zu rechtfertigen. So erscheinen in seiner Analyse des Reue-

vorgangs Sündenvergebung und Gnadeneingießung als fast nur Symbole der ethischen Wirkung der Reue (E 21 ff. 50 ff.) Die Eucharistie erscheint als fast nur ein ‚voll Seligkeit inne werden dieser heiligen, höchsten Gliedschaft in Liebe, Leiden und Dienstschaft im Leibe Christi' (E 167), ja Scheler spricht gelegentlich seiner Einsfühlungstheorie von einer ‚magischen Einfühlung in Blut und Leib des Herrn in den Formen von Wein und Brot' (Sy² 100); ‚wenn Paulus sagt (Gal. 2, 20): „Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir", so haben wir nur die geistige Form jener Gestalteinswerdung vor uns, die magisch im Sakrament des Abendmahls nach Paulus dogmatisch festgelegt zu werden beginnt' (Sy² 102). Endlich erscheinen Kult und Liturgie als fast nur Wachstumsmittel der religiösen Erkenntnis (E 555). Indes ist es auffallend, daß Scheler gerade an jener Stelle, wo er in befremdlicher, das katholische Empfinden verletzender Weise sich in Heilersche Termini verirrt, doch wieder von Transubstantiation redet: ‚Die durch die Einsetzung des Abendmahles ewig nach heiliger Vorschrift in Blut und Leib des Herrn substantiell wandelbaren Naturkörper „Wein" und „Brot" . . .' (Sy² 100). Ferner wahrt er im ‚Ewigen im Menschen' doch prinzipiell den opus operatum Amtsbegriff: ‚nicht durch die individuell-persönlichen Qualitäten ihrer Verwalter, sondern vermöge ihres Ursprungs als Stiftung . . .' (E 702). Endlich bedeutet seine Abhandlung ‚Von zwei deutschen Krankheiten'[1] eine unmißverständliche ganz entschiedene Absage an jenen Geist protestantischer Innerlichkeit, der aus seiner tiefsten religiösen Einstellung heraus alles Sichtbar-Religiöse verwirft. So werden wir wohl gerechter urteilen, wenn wir in Schelers Stellung zur sakramentalen Seite der Kirche mehr das Zwiespältige und Ungeklärte, das ihr zu Grunde liegt, beachten, als die offenbar dogmatischen Irrtümer, die in einzelnen Stellen liegen.

[1] Darmstadt 1919 (in ‚Der Leuchter'). Vgl. ähnlich ‚Vom Umsturz der Werte' II 283 ff.

Wenn wir richtig sehen, so ist es eine falsche Auffassung von einem sozusagen rein dinglichen Charakter der Sakramente, die Scheler zu seinen Äußerungen verführt. Die Sakramente können eben nur verstanden werden im großen Zusammenhang des patristischen ‚Haupt und Leib Ein Christus'. Dann sind sie nichts als das Wirken des fortlebenden Christus, die Formen seines Fortlebens. Sie sind nur darum ‚dinglich' und ‚juridisch', um gerade das Leben und Wirken Christi unter allen Menschen aller Zeiten zu ermöglichen. Sie sind gerade in ihrer ‚Dinglichkeit' und ihrem ‚Rechtscharakter' die Gewähr für dieses Leben und Wirken Christi. Sie sind gerade — so paradox es klingen mag — die Gewähr religiöser Freiheit gegenüber menschlichem Eindringen und menschlicher Willkür. Denn die Amtshandlung des Priesters ist ‚religiöse Handlung' nur als ‚Christushandlung'. Sie ist wesenhaft ‚unpersönlich', weil nur die ‚Christushandlung' persönlich sein soll. Das ganz keusch-verborgene ‚Christus und ich' ist Sinn der katholischen Sakramentenlehre, — im Gegensatz zum neuprotestantischen (Söderblom-Heiler) Persönlichkeitsstandpunkt, der das Heiligtum intimen religiösen Lebens gemeindlicher Menschenbeeinflussung ausliefert[1]. Das Gleiche gilt für den Anteil des Sakramentsempfängers. Auch hier ist das Moment des ‚Dinglichen' und ‚Juristischen', wie es am stärksten in der Taufe sich ausprägt, im Grunde nur die notwendige ‚Distanz der Ehrfurcht' gegenüber Christus wie Christ. In der Söderblom-Heilerschen Umdeutung der sakramentalen Objektwelt in eine ‚sakramentale Mystik' wird sowohl Christus zu einer Objektivation subjektiver Zustände erniedrigt als auch der Christ im Realgrund seiner Verbindung mit Christus an den Wechsel seiner Gefühlszeiten ausgeliefert. Die echte protestantische sola-fides-Lehre hat insofern noch katholisches Distanzgefühl, als sie kraft ihrer ‚Alleinwirksamkeit Gottes'

[1] Fr. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (München 1921).

in der Sakramentwirkung direktes Gnadenwirken Gottes sieht. Zwar beseitigt sie das ‚opus operatum‘ der Sakramenthandlungen, aber wieder nur, um es in das ‚Wort‘ zu verlegen, so daß man die echte protestantische Sakramentlehre als ein ‚opus operatum‘ des ‚Wortes‘ bezeichnen kann[1]. Söderblom-Heiler aber wollen das katholische Sakramentsleben herübernehmen ohne den protestantischen Wort-Standpunkt zu verletzen. Die Folge ist, daß sie auch das protestantische Opus-operatum aufgeben müssen und praktisch beim Simmelschen Standpunkt der Objektivation subjektiver Zustände anlangen, so daß die Vereinigung des Christen mit Christus von vornherein jenes Wesenselement einer Selbständigkeit beider Personen zerstört, das gerade Scheler gegenüber aller (von Söderblom-Heiler vertretenen) Einswerdungsmystik so scharf betont. Der sakramentale Vorgang ohne das strenge katholische ‚opus operatum‘ ist nur eine Umlagerung, besser eine Umbenennung innerhalb des eigenen Selbst, indem nun ein Seligkeitserlebnis ‚Christus‘ genannt wird. Es ist, wie auch sonst, nur e i n e Alternative: entweder das katholische ‚opus operatum‘, das die personale Selbständigkeit Christi und des Christen gewährleistet — oder die Fichte-Schelling-Hegelsche ‚Christuswerdung‘ des Menschen als ein immanentes Entwicklungsstadium des Bewußtseins. Gewiß schließt auch der strenge katholische Opus-operatum-Standpunkt eine richtig verstandene ‚Sakramentsmystik‘ nicht aus, im Sinne eines psychologischen Sich-Identifizierens mit Christi Lebensgesinnung, eines Lebens und Atmens mit seinem Leben und Atmen. Im Gegenteil, dieses bewußte Leben mit Christus setzt für seine

---

[1] Das hat Ernst Troeltsch vorab in seinen ‚Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen‘ (Tübingen 1912) klar herausgestellt. Aber auch Rud. Otto stimmt hier überein (Anschauung vom Heiligen Geist 52 ff.), wenngleich er den subjektivierenden Begriff der ‚Motivation‘ einführt und damit Heiler vorbaut. Scharf und unverfälscht liegt das Wort-‚opus operatum‘ bei Barth und Gogarten.

Gesundheit und Geklärtheit gerade das katholische Opus-operatum voraus, indem dieses bewußte Leben mit Christus eben nur das im Glauben vollzogene Sich-Bewußtwerden über das reale Leben mit Christus ist. Wie das eigene innersubjektive Selbstbewußtsein das reale Ich voraussetzt und nur das Sich-Bewußt-sein dieses realen Ich ist; wie die natürliche Gottesreligiosität das reale Verhältnis des ‚aus- und in-Gott-seins' der metaphysischen ‚analogia entis' voraussetzt, und wie wir früher sagten, darum im tiefsten Grunde nichts ist als das Sich-Bewußtwerden über die metaphysische Tatsache: — genau so setzt auch alles subjektiv bewußte ‚Leben mit Christus' das reale Leben mit Christus voraus und ist das ‚Sich-Bewußt-sein' über dieses, freilich ein ‚Sich-Bewußt-sein' des Glaubens, weil eben dieses reale Leben mit Christus eine übernatürliche Realität ist. So ist es weder wahr, daß die Christusfrömmigkeit formal im Sakramentenempfang als solchem bestehe, noch, daß der Sakramentenempfang nur ein ‚anschauliches Symbol' objektfreier ‚Sakramentsmystik' sei. Vielmehr setzt Christusfrömmigkeit den Sakramentenempfang voraus, wie Selbstbewußtsein das reale Ich voraussetzt und Gottesreligiosität das metaphysische ‚aus und in Gott sein'. Die subjektiv-religiösen Akte aber, die als sogenannte ‚Vorbereitung' für den Sakramentenempfang erfordert sind, leiten sich einzig und allein aus der Natur des Vorgangs eines realen Einswerdens mit einer fremden Person her, insbesondere hier der Person des Gottmenschen mit einer geschöpflichen Person oder gar einer sündigen Geschöpfperson (Taufe, Beichte)[1].

Schelers Gesamtableitung der Kirche endlich fußt letztlich auf jenem ungeklärten ‚Teilnahme'-Verhältnis' das wir oben sahen (S. 171 ff.). Das ontisch-intellektuell-ethische ‚Miteinander' ist fundiert im ‚Miteinander' der ‚Teilnahme am Heiligen': die

[1] Vgl. Peter Lippert, Die Sakramente Christi (Credo 6; Freiburg 1923) sowie vom Verfasser, Christus (Himmelreich der Seele 5; Freiburg 1923), ebenso J. H. Newman, Christentum III 75 ff.

übernatürliche ,Geschwisterschaft' ist nur die andere Seite der übernatürlichen ,Kindschaft'. Die Frage von oben kehrt also dringlicher wieder: Wie wahrt Scheler sowohl die objektive Realität wie die strikte Übernatürlichkeit der Gnade als der ,Teilnahme an göttlicher Natur'?

Die erste Frage nach der objektiven Realität der Gnade, im Unterschied zum rein subjektiven Gnadenbewußtsein, wollen wir im folgenden beantworten. Die zweite Frage aber kann, weil sie für das gesamte Reich der Offenbarungsreligion fundamental ist, erst später behandelt werden, wenn alle Zusammenhänge der Schelerschen Ableitungen aufgehellt sind.

3. Gnade und Seligkeit.

Da der Wert des Heiligen die ethischen Werte fundiert, so ergibt sich, daß die ethischen Werte ,aus' dem Wert des Heiligen heraus realisiert werden, mithin aus dem Gefühlskomplex heraus, der nach der Wertlehre dem Wert des Heiligen korrelat ist, d. h. den Gefühlen der zentralen ,Seligkeit' der Person (M 104—108). Mithin ist, vom Standpunkt des Wertes her gesehen, die ,Teilnahme an Gott' nicht ein ,Lohn für' das Sittliche, sondern ist die Wurzel, aus der es quillt; und ebenso ist, vom Standpunkt der dem ,Wert' korrelaten ,Gefühle' her gesehen, die ,Seligkeit' nicht ein ,Lohn für' das Sittliche, sondern ist das innere zentrale Persongefühl, aus dem allein die sittliche Tat hervorgehen kann.

So ergibt es sich aus den Darlegungen der ,Materialen Wertethik', die der Wertstaffelung von Sinneswerten, Lebenswerten, geistigen Werten, Wert des Heiligen gegenüber die korrelate Staffelung von Zuständen aufstellt: sinnliche Gefühle, Lebensgefühle, seelische Gefühle, geistige Gefühle. Durch das Prinzip der Rangordnung sind dann die geistigen Gefühle, Seligkeit, bzw. Verzweiflung, als korrelate ,Zustände' zum Wert des Heiligen, das Tiefste der Person und darum die Grundquelle ihres sittlichen Handelns.

‚Es ist der sittliche Wert des Personseins selbst, dessen Korrelate sie zu bilden scheinen. Darum sind sie auch die metaphysischen und religiösen Selbstgefühle κατ' ἐξοχήν. . . . Es sind eben Sein und Selbstwert der Person selbst, welche das Fundament von Seligkeit und Verzweiflung bilden. . . . Diese Gefühle sind daher die einzigen, die als durch unser Verhalten weder hervorgebracht, noch je verdient auch nur vorgestellt werden können‘ (M 356/357). ‚Nur die selige Person vermag einen guten Willen zu haben, und nur die verzweifelte Person muß auch im Wollen und Handeln böse sein. . . . Alle gute Willensrichtung hat ihre Quelle in einem Überschuß der positiven Gefühle der tiefsten Schicht und alles bessere Verhalten seine Quelle in einem Überschuß der positiven Gefühle der vergleichsweise tieferen Schicht . . . . Von Strafe und Belohnung kann . . . hier . . . nicht die Rede sein. Einmal darum nicht, da Lohngüter und Strafgüter niemals jene Zentralität und Tiefenstufe der Glücksgefühle erreichen, welche die Freude im guten Wollen und das Leiden im bösen Wollen selbt darstellen; und zweitens deshalb nicht, da jede Willensintention auf die Gefühle an sich schon genügt, sie unmöglich zu machen‘ (M 362/363)[1]. ‚Nur der Gute ist der Glückselige. Aber das schließt nicht aus, daß es eben die Glückseligkeit ist, welche die Wurzel und Quelle alles guten Wollens und Handelns ist — niemals aber sein Ziel oder gar sein Zweck sein kann. Nur der Glückliche handelt gut. Das Glück ist also keineswegs der Lohn der Tugend, sowenig die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist. Wohl aber ist es die Wurzel und die Quelle der Tugend, eine Quelle, die aber selbst schon nur eine Folge der inneren Wesensgüte der Person ist. . . . Das ursprünglichste Gutsein ist jenes der Person selbst, und das tiefste Glückgefühl ist das es begleitende selige Bewußtsein. Was soll da noch eine sog. Sanktion?‘ (M 373). ‚Lohn- und Strafgerechtigkeit . . . entspricht auch dem Wesen und Sinne nach (von ihrer Existenz abgesehen) einer geläuterten Gottesidee in keiner Weise. . . . Die gute Person nimmt in ihrer Existenz und ihren Akten unmittelbar im Sinne des „velle in Deo“, des „amare in Deo“ am Wesen der Gottheit teil und ist eben darin selig. Jede Belohnung durch Gott könnte nur ein kleineres und niedrigeres Gut an Stelle des höheren und ein flacheres Gefühl an Stelle der tieferen Lust setzen. Der bösen Person kann Gott (aus der sein Wesen ausmachenden Liebe heraus) vergeben und damit (im Unterschied von blossem Verzeihen, das ein Böses nicht absolut aufzuheben, sondern nur für die verzeihende endliche Person aufzuheben vermag) ihr Böses aufheben. Aber er kann ihr vermöge seines über alle Vergeltung erhabenen Wesens nicht vergelten, sondern allein sie den Forderungen und Gesetzen der Vergeltung durch Nichtvergebung überlassen‘ (M 382/383).

Die ‚Seligkeit‘ also als ‚zentrales Persongefühl‘ ist nicht zu verwechseln mit der objektiven ‚Teilnahme an Gott‘ selbst,

[1] Zu dieser übertriebenen ‚Un-intendierbarkeit‘ vgl. die guten Bemerkungen M. Wittmanns, Scheler als Ethiker usw. 93 ff.

sondern ist nur sozusagen deren subjektive Erscheinung. Die ‚Teilnahme an Gott‘, d. h. die Teilnahme am Wert des ‚Heiligen‘, ist das objektive ‚Heil‘; die ‚Seligkeit‘ ist nur gleichsam das subjektive ‚Heilsgefühl‘. ‚Wohl mißt sich die verschiedene faktische Nähe und Ferne vom eigenen Heile in den Persongefühlen der Seligkeit und der Verzweiflung; aber darum besteht das Heil nicht in dieser Seligkeit‘ (M 511). Zweitens aber ist die ‚Seligkeit‘, von der Scheler spricht, nicht zu verwechseln mit augenblicklichen Seligkeitsgefühlen, sondern stellt sich als ein dauernder Zustand dar, der als Grundzustand der Person durch allen Wechsel ihrer Gemütsgezeiten durchdauert und so das scheinbar paradoxe Phänomen des ‚selig leiden‘ ermöglicht. ‚Gerade die Unabhängigkeit ... von solchem Wechsel von Glück und Unglück gehört ja zu ihrem Wesen‘ (M 362). ‚Wie in der Verzweiflung ein emotionales „Nein“ im Kerne unsrer Personalexistenz und unsrer Welt steckt ... so in der Seligkeit ... ein emotionales „Ja“‘ (M 356).

‚Die christliche Leidenslehre ... meint in ihrem letzten Kerne, daß nur ein seliger Mensch, das ist ein Gottgeborgener, auf richtige Weise Leid und Schmerz erleiden, das Leid lieben und, wo notwendig, es aufsuchen kann. In den Korintherbriefen läßt Paulus die Seele ansteigende Jubelhymnen singen, mitten in der Schau des fortschreitenden Zerfalles ihres Leibes und ihrer irdischen Güter. Er läßt sie die Leiden des Erdkreises heranlocken, damit sich die Seele an ihnen der vollen Tiefe ihrer zentralsten Geborgenheit und Gerettetheit in Gott immer noch seliger bewußt werde, als sie es schon vorher gewesen. In den Martyrerakten aber ist als gelebt beschrieben, was hier erlebt und gepredigt ward. Nicht das Brennen bloßer Aussicht auf ein seliges Jenseits, sondern erlebte Seligkeit im Besitze eines gnädigen Gottes mitten in der Marter entband im Martyrer diese wunderbaren Kräfte. ... Für den antiken Menschen, der im Grunde Eudaimonist bleibt, war die äußere Welt heiter und lustig. Aber ihr Kern war ihm tief traurig uud dunkel. Hinter dieser fröhlichen Publizität und Oberfläche der Welt, die man die „heitere Antike“ nannte, gähnt „Moira“ und „Zufall“. Für den Christen ist die äußere Welt dunkel, nächtlich und voll Leid. Aber ihr Kern ist nichts als lauter Seligkeit und Entzücken. Und das ist der eigentümliche Kreisprozeß in seinem Verhalten zum Leide: Indem er nach Verzicht, kraft eigener Vernunft und ichzentrierten Wollens dem Leide hedonisch zu entfliehen, es in der Einstellung des Heros niederzukämpfen, oder es in stoischem Trotze zu tragen,

seine Seele durch Christus hindurch der Kraft Gottes auftut, und sich seiner Barmherzigkeit empfiehlt nnd dahingibt, kehrt die zentrale Seligkeit gnadenartig in ihm ein, die ihn selig jedes Leid als Kreuzessinnbild tragen läßt. Indem er aber das Leid wie einen Freund, im Bewußtsein, es sei ein Läuterungsmittel aus den Händen der barmherzigen Liebe, empfängt, wird er eben jener Seligkeit, die es ihn tragen läßt, immer fester und klarer gewiß. Alle Kraft zum Erdulden des Leides quillt ihm so aus einem tieferen Glücke. Alles Leiden legt den „Ort" dieses Glückes noch tiefer in sein Selbst hinein als er lag. Dieselbe Liebe aber, die der Christ Gott und Christus nachvollzieht (im Sinne des „Omnia amare in Deo"), und die ihn zu Leid und Opfer führt, ist auch die Quelle der Seligkeit, die es ihn froh ertragen läßt. Und diese Seligkeit des Liebens ist immer noch tiefer und größer, als das Leid ist, zu dem die Liebe führt' (SM I 100—103).

Drittens endlich gilt für die ‚Seligkeit' das gleiche wie für sein objektives Korrelat, die Teilnahme an Gott als dem ‚Heiligen': ‚Seligkeit' ist nicht erringbar oder verdienbar, sondern wird allein ‚empfangen'. ‚Versteht man unter Seelenheil, Selbstvervollkommnung usw. das Heil, die Vervollkommnung der Person selbst, so gehören eben diese Werte zu jener bisher viel zu wenig studierten Klasse von Werten, deren notwendige Realisierungsbedingungen geradezu ihre Nichtintention durch das Wollen ist' (M 528). Aber auch diese ‚Unverdienbarkeit' reduziert sich auf ein Wesensgesetz, nach dem die jeweils höheren Werte und korrelaten ‚Zustände' immer mehr aller spontanen Erringungshaltung sich entziehen und nur frei geschenkt erscheinen. ‚Es ist ein Gesetz unsres Lebens, daß die Dinge, je höher sie in der Ordnung ihres Ranges stehen, unmittelbarer Herstellung durch den rational bestimmten Willen um so weniger fähig sind' (Krieg und Aufbau 324/5). Das ist dann am höchsten ausgeprägt im Bereich des Wertes des ‚Heiligen'; denn Gott als das ‚Heilige', als das ‚summum bonum', schenkt sich in der ‚Liebe' immer ‚zuerst' und ‚vorher', weil er eben *die Liebe ist*. Das ‚Mitvollziehen' des göttlichen Liebesaktes, worin die Teilnahme an Gott als dem Wert des ‚Heiligen' besteht, setzt ein ‚Vorherlieben' Gottes voraus, wie wir früher in den Zusammenhängen des Schelerschen Person-Liebe-Systems darlegten.

Zwei Eigentümlichkeiten also zeigen sich — um zusammenzufassen — in diesem Gesamtbegriff einer ‚Teilnahme an Gott' nach ihrer real-objektiven Seite. Erstens ist diese ‚Teilnahme' sozusagen die religiöse Innenseite des gesamten sittlichen Lebens sowohl nach seiner statischen wie nach seiner dynamischen Seite, indem der Wert des Heiligen sowohl den ursprünglichen sittlichen Seinswert der Person wie die abgeleiteten sittlichen Aktwerkte ihrer Handlungen fundiert. Die ‚Teilnahme' ist statisch — mithin im Sinn der übernatürlichen habituellen Gnade —, insofern sie die ‚Fundierung' des sittlichen Seinswertes der Person ist. Sie ist dynamisch — mithin im Sinn der übernatürlichen aktuellen Gnade — insofern sie die ‚Fundierung' der sittlichen Aktwerte ist. Sie ist das allgemeine ‚in Deo', das als ein letztes objektives ‚Formales' dem gesamtethischen Gebiete eignet, weil und insofern es vom ‚Wert des Heiligen' ‚fundiert' ist. Sie ist als solches etwas durchaus Objektives, das nicht zusammenfällt mit einem ‚Bewußtsein von', sondern selber das bewußtseinsunabhängige Objekt dieses ‚Bewußtseins von' ist; denn ‚Teilnahme am Wert des Heiligen' ist scharf geschieden vom korrelaten Zustandsgefühl der ‚Seligkeit'. Die Realobjektivität der Gnade fällt eben — in Konsequenz des Person-Liebe-Systems — mit der Realobjektivität der ‚Liebe' zusammen, die Gott *ist*. Gott als Sein *ist* Liebe (SM I 168) und darum ist ‚Teilnahme an göttlicher Natur' Teilnahme der Liebe, Teilgeben der Gott-Liebe an sich, Teilnahme an ihr. Weil diese Liebe die Realobjektivität Gottes ist und die Teilnahme selber etwas Realobjektives, darum ist Gnade als ‚Teilnahme an göttlicher Natur' realobjektiv: das Liebes-Sein, das in Erkennen und Wollen sich auswirkt.

Aber trotz der relativen Korrektheit dieser Hauptlinie des Gedankens finden sich doch Stellen, wo diese objektive ‚Teilnahme' fast mit dem rein ethischen Tatbestand verschwimmt. So am Schluß der berühmten Analyse des Reuevorgangs. ‚Die vollkommene Reue erscheint in doppeltem Sinne getragen von der Liebe Gottes. Einmal dadurch, daß diese Liebe, stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines

idealen Seins vor dem Menschen herträgt und den Menschen erst im Verhältnis zu diesem Bilde die Niedrigkeit und Verstricktheit seines wirklichen Zustandes voll gewahren läßt. Sodann dadurch, daß der Mensch, nach dem spontanen Vollzug der Reue und im Rückblick von der allmählich gespürten Vergebung und Heiligung her, die Kraft zum Vollzug des Reueaktes als ein Liebes- und Gnadengeschenk Gottes erlebt — und dies im gleichen Maße, wie die in dem Reuevorgang schon zu Beginn angelegte menschliche Liebesregung zu Gott allmählich die volle Liebesfähigkeit gegenüber Gott wieder herstellt und durch die Aufhebung der von der Schuld gesetzten Schranke und Gottesferne die Versöhnung und Wiedervereinigung mit dem Zentrum der Dinge bewirkt. Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsre Liebe; dann sahen wir, daß sie auch schon Gegenliebe war' (E 58). Schlimmer sind die Stellen, wo Scheler seine eigene scharfe Scheidung zwischen objektiver ‚Teilnahme' und korrelater subjektiver ‚Seligkeit' verwischt, ja aufzuheben scheint und so in neuprotestantische Bahnen gleitet. So bezeichnet er befremdlicherweise an einer Stelle ‚Gnade oder Verdammnis' als ‚religiös-metaphysische Deutung' der Gefühle der Seligkeit bzw. Verzweiflung (M 357 Anm. 2). Und an einer andren Stelle will er ‚Gnadenwahl' als ‚fragwürdige theologisch-metaphysische Rationalisierung' des ‚Grunderlebnisses des lebendigen Glaubensursprungs' fassen (Sy² 102). In eine ähnliche Richtung könnte an und für sich auch die Glaubensauffassung mancher Stellen von ‚Wesen und Formen der Sympathie' weisen, indem daselbst das ‚Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir' als ein ‚Glauben an' gefaßt wird, als ‚Akt der restlosen Einsetzung und Einssetzung der eigenen Person für und in Christus' (Sy² 101 f.), so daß auch hier eine Psychologisierung objektiver Tatbestände vorläge. Jedenfalls zeigen sich an solchen Stellen, die, ganz abgesehen von ihrer dogmatischen Falschheit, aus der ruhigen Methode einer echten Phänomenologie herausfallen, wie sehr Scheler doch immer noch von gewissen neuprotestantischen Geistesströmungen beeinflußt wird, wenngleich seine Hauptlinie, die man bei obigen Einzelstellen nicht vergessen darf, in geradezu entgegengesetzter Richtung verläuft [1].

Die zweite Eigentümlichkeit der ‚Gnadenlehre' Schelers ist ihre Stellung zum Lohnbegriff. Nach Scheler ist objektive ‚Teilnahme' und subjektive ‚Seligkeit' nicht Lohn, sondern Wurzel des Sittlichen. Und wir werden wohl die Schelersche Ablehnung einer strikten Lohn- und Strafgerechtigkeit dahin zu deuten haben, daß auch das selige Leben des Jenseits, sowohl nach der Seite des ‚Schauens Gottes' (visio beatifica)

[1] Vgl. u. a. UW II 284 ff.; Krieg und Aufbau 196 ff.; Von zwei deutschen Krankheiten (Darmstadt 1919), und überhaupt die energische Richtung auf bewußtseinsunabhängige Objektivität bei Scheler.

wie nach der Seite der entsprechenden ‚himmlischen Seligkeit' nicht als ‚Lohn' irdischen Lebens zu fassen sei, sondern als Vollendung der irdischen objektiven ‚Teilnahme' und subjektiven ‚Seligkeit' und selber als Wurzel des heiligen (natürlich nicht mehr verdienstlichen) Lebens des ‚neuen Himmels und der neuen Erde'. Es geht so die Auffassung Schelers praktisch in die Richtung der Augustinischen Behandlung des Lohngedankens: ‚Ihn allein liebt sie, nicht um Lohnes willen liebt sie; denn in Ihm hat sie alles, weil alles durch ihn geworden ist' (In Ps. 62; 33)[1]. Es liegt eben in dieser Auffassung auch

[1] Es ist das ein durchgehender Gedanke Augustins, den er bald in die Formel des ‚gratis amare', bald des ‚voluntarie sacrificare' kleidet. Man wird vielleicht sagen können, daß die von ihm bekämpfte Auffassung, wie mehrfach das Zeitkolorit der ‚Enarrationes' zeigt, die noch vom Heidentum her ererbte Erniedrigung der Gottheit zum ‚Mittel' sinnlich-geistiger Wohlfahrt sei. In dieser Auffassung ist der ‚Lohn' etwas von Gott Verschiedenes, was der katholischen Auffassung vom ‚Schauen Gottes' und der ‚Seligkeit in Gott' als dem Wesen des ‚Lohnes' natürlich widerspricht. Darum betont Augustin so scharf: nicht Lohn von Gott, sondern Gott als Lohn: ‚Praemium Dei ipse Deus est' (In Ps. 62, 32). Es ist also nicht eine jansenistisch gefärbte ‚uninteressierte Liebe', die schon dem Geschöpfcharakter des Menschen widerspricht, der als Geschöpf erst ‚in Gott ruht'; denn Augustin spricht deutlich genug vom ‚frui Deo'. Es ist vielmehr die tiefe religiöse Einsicht, daß das persönliche Glück des Menschen erst aus dem ‚mein Gott und mein Alles' quillt, und darum auch, wie Augustin in seiner tiefen Gebetslehre ausführt, das Bitten um zeitliche Güter schrittweise zum Bitten um das ‚höchste Gut' führen müsse (vgl. z. B. ep. 130). Vgl. zum Ganzen: In Ps. 33, s. 2, 9; 37, 28; 39, 7—8; 52, 8; 53, 10; 56, 17; 62, 32–34; 76, 2; 77, 20—21; 79, 14; 85, 8; 102, 8; 104, 40; 118, s. 11, 6; 127, 9 usw. Vorab die Enarrationes in Ps. bringen eben diese Lehre, die in dem eigenartig starken ‚Gottesprimat' Augustins wurzelt: ‚Ille placet Deo cui placet Deus' (In Ps. 32, en. 2, s. 1, 1), ‚opus suum sit laus Dei' (In Ps. 44, 3).

Es ist das ergreifende Aufgehen in Gott, was dieser Lohnlehre eignet: die Seligkeit selber ist dieses ‚alles in allem Gott': ‚Nihil in me relinquatur mihi, nec quo respiciam ad meipsum, sed totus in te æstuem, totus in te ardeam, totus diligam te, tamquam inflammatus abs te' (In Ps. 137, 2). Aber in diesem ‚Gott alles' gewinnt der Mensch faktisch erst sein Glück. Indem er sich gleichsam aufgibt, gewinnt er sich, weil er eben als Geschöpf nur ‚in Gott' sich vollendet. Zum Ganzen Mausbach, Ethik des hl. Augustinus I 174 ff. 241 ff.

das ‚selige Schauen‘ (als Inbegriff der jenseitigen Vollendung) in der Richtung der übernatürlichen ‚Teilnahme an Gott‘, des in der ‚Gnade‘ gegebenen ‚Besitzen Gottes‘, aus dem heraus gerade nach katholischer Lehre der Mensch erst gut handelt, so daß das ‚heilige‘, aber nicht mehr ‚verdienstliche‘, Leben der Seligen im Himmel aus ihrem im ‚Schauen Gottes‘ vollendeten ‚Besitzen Gottes‘ erfolgt. Es ist dann ‚verdienstliches Leben auf Erden‘ und ‚heiliges Leben im Himmel‘ eine Reihe für sich, und ebenso ‚Gnadenzustand mit Glauben‘ und ‚Gnadenzustand mit Schauen‘. Reihe 1 als Ganzes entspringt dann aus Reihe 2 als Ganzem, so daß der tridentinische Ausdruck von den Werken, die ‚in Gott getan‘ sind (sess. 6 cap. 16) tatsächlich dem Schelerschen ‚velle et agere in Deo‘ in etwa entspricht, wie auch sein ‚amare in Deo‘ als Ausdruck der Teilnahme am Wert des ‚Heiligen bzw. des ‚Mitvollziehens‘ des göttlichen Liebesaktes dem patristischen ‚diligere‘ als Ausdruck der ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ parallel geht, wie noch das Konzil von Orange kurz die Übernatürlichkeit der Gnade definiert: ‚Durchaus Gottes Geschenk ist „Gott lieben“‘ (can. 25). Aber bei aller Richtigkeit dieser synthetischen Betrachtungsweise bleibt doch bestehen, daß bei einer Betrachtung der Einzelglieder der beiden obigen Reihen das zweite Glied der zweiten Reihe (‚Gnadenzustand mit Schauen‘) in wahrem Sinn aus dem ersten Glied der ersten Reihe (‚verdienstliches Leben auf Erden‘) erfolgt, da nach der tridentinischen Definition ‚Wachstum der Gnade, Ewiges Leben und . . . höherer Grad ewigen Lebens‘ ‚in wahrem Sinn‘ von einem, der die ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ bereits besitzt, ‚verdient werden‘ (sess. 6 can. 32). Es wachsen eben nach katholischer Auffassung beide Reihen, die Reihe des in freier Liebe ‚teilgebenden‘ Gottes und die Reihe des aus dieser ‚Teilnahme‘ lebenden Menschen so innig zusammen, daß das Leben des Jenseits ebenso als Vollendung des Geschenkes des teilgebenden Gottes wie als sozusagen innere Vollendung des aus der ‚Teil-

nahme' lebenden Menschen erscheint, ebenso als ‚donum' wie als ‚meritum'. Vom Standpunkt des ‚natürlichen Menschen' aus gesehen, der keinerlei Anspruch auf die übernatürliche Ordnung der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' hat, wird dann das Ganze, in augustinischer Sprache, als ‚merita non nisi munera', ‚Verdienst als Gnade' erscheinen. Vom Standpunkt des durch Gottes freien Ratschluß mit der übernatürlichen ‚Teilnahme' bereits begabten Menschen aus aber erweist es sich, in tridentinischer Sprache, als ‚ita ... dona Dei, ut ... etiam merita', ‚so Gnade, daß auch Verdienst' (sess. 6 can. 32)[1]. Die wahre katholische Verdienstlehre ist eben weder als einseitige Reaktion gegen Pelagianismus noch als einseitige Reaktion gegen Protestantismus faßbar, sie ist die in sich selber schwebend ruhende spannungsmäßige ‚Mitte zwischen Extremen', die, im Gegensatz zum Pelagianismus, das Göttliche nicht vermenschlicht, die aber ebensowenig, im Gegensatz zum Altprotestantismus, dem Göttlichen die Realität des Menschlichen opfert. Gott ist wahrhaft ‚im' Menschen, und der Mensch lebt und wirkt ‚in' Gott, aber Gott ist nicht vermenschlicht, und der Mensch ist trotz aller ‚Teilnahme an göttlicher Natur' nicht ‚wesenhaft' Gott.

Pelagianismus, der mit einer Vermenschlichung des Göttlichen beginnt, da er die übernatürliche ‚Teilnahme an gött-

[1] Augustin liebt unverkennbar, eben von seinem antipelagianischen Standpunkt aus, die erste Formulierung: ‚quisquis ... tibi enumerat vera merita sua, quid tibi emunerat nisi munera tua' (Conf. 9, 13, 34); ‚ea quae dicuntur merita nostra, dona sunt eius' (De Trin. 13, 10, 14); ‚qui in nobis coronaturus est non merita nostra, sed dona sua' (In Ps. 98, 9); ‚cum ergo Deus coronat merita tua, nihil coronat nisi dona sua' (Serm. 333, c. 5) u. a. Aber ebenso zeigen sich doch die Ansätze der späteren tridentinischen Formulierung, die durch die nominalistische Verflüchtigung einer wirklich ‚einwohnenden' und darum ‚im' Menschen ‚mit' seinem Wirken mitwirkenden Gnade in die protestantische ‚Imputation' notwendig wurde: ‚non negabit debitum, qui donavit indebitum.... Reddet coronam debitam his meritis tuis. Sed ut reddatur tibi corona tua, Dei dona sunt merita tua' (Serm. 297, c. 4); ‚redditur quidem meritis tuis corona sua, sed Dei dona sunt merita tua' (De gestis Pelagii 35).

licher Natur‘ in eine aszetische Sittlichkeitshöhe naturalisiert und moralisiert, schlägt in seiner Konsequenz in eine Vergöttlichung des Menschen um, indem er, wie Augustins opera contra Iulianum zeigen, das ‚liberum arbitrium‘ zum ‚emancipari a Deo‘ steigert (op. imperf. contra Iul. I, 175). Der Altprotestantismus aber, der in seinem Ausgangspunkt, der ‚Alleinwirklichkeit‘ und ‚Alleinwirksamkeit‘ Gottes, das extreme Gegenstück des Pelagianismus ist, schlägt, wie die Untersuchungen von Kiefl und Troeltsch übereinstimmend zeigen, in seiner Konsequenz in die spinozistisch-statische oder hegelisch-dynamische pantheistische oder panentheistische Verweltlichung des Göttlichen um. So legt die Geistesgeschichte überraschendes Zeugnis ab für den katholischen Standpunkt einer distanzhaften Einheit und einshaften Distanz von Gott und Mensch, wie er in der katholischen Verdienstlehre nur in innerer Folgerichtigkeit sich auswirkt[1].

Diesem Sachverhalt gegenüber zeigt sich Schelers Ausdrucksweise zum mindesten sehr ungeklärt. Auf der einen Seite verwirft er energisch den protestantischen Standpunkt einer von der Gnade getrennten Sittlichkeit, auf der andern Seite verursacht ihm der katholische Lohngedanke ebenso Unbehagen, weil er sein System eines Lebens aus der ‚Teilnahme an Gott‘ hierdurch bedroht glaubt. Hieraus erklären sich manche befremdliche Stellen, von denen wir oben einige anführten. Es fehlt, wie wir schon an andrer Stelle urteilen mußten, an einem tieferen Einblick in die gar nicht so einfachen Zusammenhänge des katholischen Dogmas, und daraus quellen die dogmatischen Schiefheiten und Falschheiten.

Zusammenfassend dürfen wir wohl sagen: im ‚Teilnahme‘-Begriff Schelers ist im Prinzip sowohl die Selbständigkeit wie die Objektivität der Gnade gewahrt, trotz verschiedener Ano-

---

[1] Vgl. Peter Lippert, Die Gnaden Gottes (Credo 5; Freiburg 1921) und vom Verfasser ‚Heimat‘ (Vom Himmelreich der Seele IV; Freiburg 1923).

malien. Indem Schelers Teilnahme-Begriff mit seinem Begriff der ‚Liebe‘ zusammentrifft, ist er eine Erneuerung des patristischen Sprachgebrauchs, nach dem ‚Gnade‘ und ‚Liebe‘ eng zu einander gehören, ja im augustinischen Sprachgebrauch gleichgesetzt erscheinen, im Sinn des paulinischen ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen‘[1]. Wir haben hier eine erste Andeutung der durchgehenden allgemeinen theologischen Orientierung Schelers, die später zu behandeln sein wird und der eigentliche Schlüssel zu seinem Übernaturbegriff ist. Die Frage der ‚Realität‘ der Gnade, im Unterschied von ‚Objektivität‘, ist natürlich für die Phänomenologie unbeantwortbar, gemäß ihren früher dargelegten methodischen Grenzen. Entsprechend der Ableitung der ‚Gnade‘ als ‚Teilnahme am Wert des Heiligen‘, also an Gott als ‚summum bonum‘, fällt sie methodisch mit der Frage nach der Realität des teilgebenden Gottes wie des teilnehmenden Menschen zusammen. Da Scheler, wie wir früher sahen, seine ‚Teilnahme‘ als eine Art Wesensstück des Menschen zeichnet, so ist jedenfalls die altprotestantische Leugnung einer ‚gratia inhaerens‘ ausgeschlossen. Ob die pelagianische Naturalisierung der Übernatur, ist später zu sehen. Vorerst müssen wir die sozusagen negative Seite der eben entwickelten Einzeldata bei Scheler nachprüfen, nämlich seine Lehre über Sündenfall und Erbsünde, um so aus der Gesamtheit aller seiner Ableitungen die Fundamentalfrage nach dem Wesensunterschied

[1] ‚Prorsus donum Dei est diligere Deum‘ (Denzinger-Bannwart, Enchiridion[15] [Freiburg 1922] n. 198). Vgl. bei Augustin u. a. De spir. et litt. 5, 7; 14, 26; 21, 36; 25, 42; De gratia Christi 26, 27; Contra Iulian. V 3, 9 u. a. Am stärksten in der kurzen Formel: ‚Caritas ergo inchoata inchoata iustitia est; caritas provecta provecta iustitia est; caritas magna magna iustitia est; caritas perfecta perfecta iustitia est‘ (De natura et gratia 70, 84). Hieraus entstanden dann die scholastischen Kontroversen über Identität oder Realdistinktion zwischen ‚Gnade‘ und ‚Liebe‘, ferner die später im Molina-Bañez-Streit so heiß umstrittene Frage: ‚Kann der Mensch ohne übernatürliche Gnade Gott über alles lieben?‘, die aber bereits die nominalistische Spätscholastik eifrig beschäftigte, und ebenso den jungen Luther, wie H. Grisar nachweist (Luther I 112 ff. [Freiburg 1911]).

zwischen Natur und Übernatur und damit nach der Scheler überhaupt zu Grunde liegenden theologischen Orientierung beantworten zu können.

4. Erbsünde und Erlösung.

Die Data des ‚gefallenen Standes' ergeben sich im Grunde: 1. aus der innigen Verknüpfung der sittlichen Werte mit dem Wert des Heiligen und 2. aus dem mit dem Verhältnis der ‚Teilnahme am Wert des Heiligen', durch aktives Teilgeben von Seite Gottes und passives Teilnehmen von Seite des Menschen, verknüpften absoluten Angewiesensein des Teilnehmenden auf den Teilgebenden. Damit ist der Teilnehmende im Gebiet des Sittlichen selbst immer unfähig aus sich selbst und immer fähig nur durch Gott, also kraft seines Wesens der Sünde ausgesetzt, wenn auch ‚frei' sündigend, und kraft seines Wesens erlösungsbedürftig. So leitet Scheler ab: 1. einen ‚Fall' in jeder möglichen Welt, 2. einen ‚Fall' durch Veranlassung eines höheren Wesens, als es der Mensch ist, 3. die Möglichkeit einer ‚Erlösung' nur durch Gott [1].

‚Da wir nur eine vollkommen gute und sinnvolle Welt als Schöpfung eines mit den Attributen der Liebe und der unendlichen Vernunft ausgestatteten Schöpfers ohne jeden Zweifel zu erwarten haben, in der uns bekannten Welt aber Unvollkommenheit, Böses, Übel in breitester Realität anzutreffen ist, so ist es für uns ein sicherer (von Offenbarung ganz unabhängiger) Vernunftschluß, daß die Welt durch eine freie geistige Ursache nach ihrer Schöpfung in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei als diejenige war, in der sie sich unmittelbar befand, als sie aus den Schöpferhänden hervorging.... Der sog. Fall ist mithin eine vom Theismus unablösbare Wahrheit der Vernunft (und nicht bloß ein Satz aus der Offenbarung)' (E 494/495). ‚Auch wenn der Fall zugestanden ist, so genügt es schon für die natürliche Theologie nicht, daß er nur für den Menschen zugestanden ist. Der Fall des Menschen ausschließlich aus seinem freien Wollen heraus — ohne Versuchung durch ein höheres und mächtigeres böses Element über ihm — ist für den gottgeschaffenen, gottebenbildlichen

[1] Über den eigentlichen Sinn der Newmanschen Ableitung der Erbsünde, auf die Scheler mehrfach (E 53 502) sich beruft, vgl. des Verfassers ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 66—70.

Menschen undenkbar, auch wenn ihm die echte Person- und Wahlfreiheit beigelegt wird. Das an sich positive Gut der Freiheit ist doch ceteris paribus mehr Freiheit zum Guten als zum Bösen. Die Aktualisierung der Freiheit zur wirklichen Wahl des Bösen bedarf also eines Anreizes außerhalb und oberhalb des Menschen.... Das Weltübel ist für die uns bestimmte empirisch bekannte Welt ein notwendiges Konstituens, in durchsichtiger naturgesetzlicher Kausalität notwendig auch mit dem Weltguten verknüpft. Ja der Grund aller einzelnen Übel ist gerade diese uns als mit dem Eindruck des unabwendbar Tragischen gegebene notwendige Verknüpftheit von Gutem und Übeln, ja selbst von Gutem und Bösem in der menschlichen Natur.... Aus demselben Grunde ist auch die Erlösungsbedürftigkeit der Welt und des Menschen an erster Stelle (d. h. des Mikrokosmos, in dem alle Elemente und Kräfte der Welt solidarisch sind) eine metaphysische Wahrheit. Der Mensch kann nicht zu seinem Heile kommen, es sei denn durch Erlösung. Nur die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv in einem freien Willensakt Gottes wurzelnd' (E 499—502). ‚Der Fall ist eine Wahrheit metaphysischer Ordnung oder doch: Er ist auch eine solche Wahrheit. Darum ist er nicht nur ein historisches Ereignis, eine singuläre positive Folge einer positiven Tat, sondern eine immer und überall vorhandene Tendenz im Weltsein und Weltgeschehen. Eine sich selbst überlassene Welt würde im Maße, als sie sich selbst überlassen ist, an positivem Gesamtwert stetig abnehmen. Die uns gegebene Welt qua Welt fällt immer.... Nur wenn wir Gottes Dasein und Wesen nicht aus der Welt erschließen, in der es Leid und Böses gibt, d. h. aus der gefallenen Welt, dürfen und sollen wir glauben und hoffen, daß Gottes Ziele dieser universalen Tendenz zu Fall und Wertabnahme zum Trotz sich durchsetzen werden[1]. Aber nur durch ein Mittel: durch Erlösung. Zu jeder Kraft, die in der großen Ordnung der Kräfte abnimmt, muß eine überlegene Kraft gedacht werden, die von sich aus frei eingreifen kann, um den immanenten Fall aufzuhalten und deren höchster Ausgangspunkt Gottes Kraft selbst ist. Nicht Geschehenlassen, nur immer neue positive Erlösungstaten Gottes — nach einer bestimmten Erlösungsordnung — können der Möglichkeit nach dem Weltdrama einen positiv sinnvollen und wertvollen Abschluß geben. Darum haben ebensowenig jene recht, die immanente Teleologie ganz leugnen wie jene, die ihr eine Kraft immanenten positiven Wertwachstums zuschreiben.... Es ist nicht möglich, die Erlösung auf eine in sich geschlossene vernunftgemäße Welt noch von außen her aufzusetzen. Die Welt muß von Grund aus auf Erlösung, d. h. auf ein Eingreifen einer nicht aus ihr, sondern aus einem ihr übergeordneten Dasein quellenden Kraft angelegt sein, soll der Erlösungsgedanke seine volle Wucht und seine volle Tiefe entfalten' (E 504—506). ‚Eine unaufhaltsame

[1] Scheler vergißt hier, daß die scholastischen Gottesbeweise den Geschöpfcharakter der Welt zum Ausgangspunkt haben, der in sich ganz unabhängig ist vom ‚Gut' und ‚Böse' dieser Geschöpfe.

Bewegung vom Werthöheren zum Wertniederen beherrscht als Tendenz diese gefallene Welt — als Ursprung immer wachsender Übel und immer stärkerer Versuchung zum Bösen für die geistigen Naturen' (E 512). ,Die Welt ist nicht darauf angelegt, durch ihre eigenen Kräfte sich im Sinne steter Werterhöhung zu entwickeln. Wenn sie nicht durch Erlösung emporgehoben wird, wenn nicht je höhere Kräfte für sie frei heruntersteigen, die sie immer neu emporheben, so fällt sie ins Nichts. Stete Gefahr des Todes und mögliche Wiedergeburt nur durch Erlösung — stetes in-die-Knie-Sinken, und Gehen nur durch eine emporhebende Kraft, die sich erbarmend herabsenkt, uns immer wieder auf die Füße zu stellen: Das erscheint uns als ein zutreffenderes Bild des sich geschichtlich bewegenden Menschen' (E 520).

Dieser so abgeleitete ,Fall' wird dann zur ,Erbsünde' durch das früher behandelte Solidaritätsprinzip (oben S. 179 ff.), insofern es nach Scheler zugleich nicht wesensnotwendig ist, daß der Urheber der Schuld auch der einzige Träger der Schuld sei (M 516) und zugleich aber wohl wesensnotwendig, daß jedes Gemeinschaftsglied für die Schuld der Gemeinschaft mitverantwortlich sei. Eine Erbsünde als ,schuldhafter Verlust der Gnade' aber ergibt sich aus dem früher behandelten Prinzip der ,Teilnahme' (oben S. 172 f.). Inwiefern aber bleibt unter diesen Umständen noch die faktische ,Erbsünde aus Adam' als einzigartiges theologisches Faktum bestehen, da doch in Konsequenz des Solidaritätsprinzips und des Teilnahmeprinzips nun jede Sünde eine ,Erbsünde' sein müßte? Hier ist zu beachten, daß das Solidaritätsprinzip nur eine Art allgemeinen Gesetzes bedeutet, das in der faktischen ,Erbsünde aus Adam' eine ganz einzigartige Anwendung hat. Denn das Solidaritätsprinzip setzt eine reale Gemeinschaft voraus, innerhalb deren die Einzelnen für das Ganze und das Ganze für die Einzelnen mitverantwortlich sind. Die Erbsündengemeinschaft ,in Adam' aber setzt eine reale Gemeinschaft nicht voraus, sondern bildet sich selber im Weitergeben der Schuld und ist in ,Adam' nur potential in seinem Stammvatercharakter angelegt. Wir haben also bei näherem Zusehen keine philosophische Ableitung des formalen Erbsündebestandes.

Das gleiche gilt nun auch für die korrelate ‚Erlösung.‘ Sie wird zunächst, entsprechend dem Gesetz, daß jede ‚sich selbst überlassene‘ Welt wesensnotwendig ‚fällt‘, insofern als wesensnotwendig bezeichnet, als die Welt ohne Erlösung nicht bestehen kann, wenngleich sie die Erlösung sich selbst nicht geben kann. Scheler vertritt also hier praktisch den Standpunkt der thomistischen Schule, nach der für jeden sittlichen Akt eine ungeschuldete ‚Gnade‘ vonnöten ist, die wesentlich ‚Erlösungsgnade‘ ist, nicht eine ‚Hilfe‘, die Gott auch in einer andren Heilsordnung gewähren würde. Denn auch Scheler bezeichnet die ‚Tatsache der Erlösung‘ im Gegensatz zur ‚Erlösungsbedürftigkeit‘ als ‚theologisch positiv‘ (E 502), wenn er auch an mehreren Stellen die Erlösungsbedürftigkeit so stark ausmalt, daß sie der Notwendigkeit des scholastischen ‚conservare‘ und ‚concurrere‘ (Erhaltung der Welt und Mitwirken mit ihr) nahekommt. Aber schließlich ist auch an die Auffassung der thomistischen Schule die Frage stellbar: wie denn mit einer so starken sittlichen Unfähigkeit des Menschen noch seine Selbständigkeit und In-sich-Geschlossenheit als von Gott distinkte Kreatur vereinbar sei? Auf diese Lehre Schelers haben nun ebenso wie eben beim ‚Fall‘ Solidaritäts- und Teilnahmeprinzip ihre Anwendung. Durch das erste begründet sich die ‚Erlösungsgemeinschaft‘, durch das zweite die ‚Erlösungs-Gnaden-Gemeinschaft‘. Wir erhalten damit die Ergänzung der früher behandelten Lehren von der Kirche. Dort (oben S. 174 ff.) gewannen wir nur die Kirche als ‚Gottesgemeinschaft‘, hier leitet sie sich uns ab in ihrem besonderen Sinn als ‚Gott-Erlöser-Gemeinschaft‘. Die Frage aber, wie mit dieser Ableitung das positiv theologische Faktum der ‚Erlösung durch Christus‘ vereinbar sei, beantwortet sich wie oben die Frage nach dem positiv theologischen Faktum der ‚Erbsünde durch Adam‘. Das Solidaritätsprinzip besagt nur ganz im allgemeinen, daß, wenn die Erlösung durch einen aus uns Menschen geschieht, dann irgendwie ein ‚Miterlöst-

werden' aller eintrete, eine irgendwelche Gemeinschaftswirkung dieser Erlösungstat. Über das eigentliche Wie dieser Erlösungstat und Erlösungsgemeinschaft läßt sich aus ihm nichts ableiten. Gewiß ist, wie wir früher darlegten, Christus als ‚Gottmensch' in etwa bei Scheler abgeleitet, aber nur insofern, als die Idee des ‚Gottmenschen' als höchster Personaloffenbarung Gottes der krönende Abschluß des Schelerschen Personalismus ist, also in ähnlicher Weise wie die skotistische Schule eine Art ‚a priori' der Menschwerdung aufstellt, weil diese der krönende Abschluß der Schöpfung sei. Damit ist ist aber für Christus als ‚Erlöser' nichts ausgemacht, vielmehr ist er als solcher, wie wir bereits sahen, nach Scheler ‚theologisch positiv'. Ebenso fällt auch die faktische ‚Erlösungsgemeinschaft in Christo, dem Erlöser' in keiner Weise mit der ‚wesensnotwendigen' Erlösungsgemeinschaft zusammen. Denn die faktische Christus-Erlösungsgemeinschaft bildet sich nicht, indem die ‚Brüder', kraft ihrer bestehenden rein menschlichen Mitbruderschaft mit Christus, die Erlösung empfangen, sondern diese bestehende reale menschliche Mitbruderschaft ist nur die Voraussetzung, unter der die ‚menschlichen Brüder' Christi ‚Glieder seines Leibes' werden, so daß auch auch hier, wie oben bei der ‚Erbsündengemeinschaft in Adam', die faktische Erlösungsgemeinschaft potentiell nur in Christus angelegt ist und darum nur innerhalb Christi selbst zur realen Erlösungsgemeinschaft wird, indem Christus als ‚Stammvater der Erlösten' die ‚Brüder' zu Erlösten erst macht, indem Christus, seine ‚menschlichen Brüder' zu seinen ‚Gliedern' aufnehmend, sich gleichsam ‚auswächst' in den fortlebenden Christus: ‚Haupt und Leib Ein Christus.' Die ‚Erlösungsgemeinschaft' und ‚Erlösungs-Gnaden-Gemeinschaft', die aus Schelers Solidaritäts- und Teilnahmeprinzip erfolgen, erscheinen also nur als ganz allgemeiner Untergrund, als ganz allgemeine Voraussetzung der faktischen, rein positiv-theologischen Erlösungs-Gnaden-Gemeinschaft des ‚fortlebenden Christus'.

Die aber aus diesen Abstreichungen übrig bleibende ‚Wesensnotwendigkeit‘ von ‚Fall‘ und ‚Erlösung‘ leitet sich als letzte Konsequenz aus der ‚Teilnahme am Wert des Heiligen‘ ab. Der Wert des ‚Heiligen‘ ist auf der einen Seite die notwendige Fundierung der sittlichen Werte und indirekt aller übrigen Werte. Auf der andern Seite aber kann er kraft seiner absoluten ‚Unableitbarkeit‘ nur ‚frei‘ sich zur ‚Teilnahme‘ schenken. Ohne ihn als ‚Fundierung‘ kein Realisieren der Unterwerte, also ‚Fall‘; nur durch seine freigeschenkte ‚Teilnahme an ihm‘ Wiederherstellung der gefallenen Welt, also ‚wesensnotwendige und doch freie Erlösung durch Gott allein‘. Damit aber ist uns nun klar und unzweideutig das bisher noch ungelöste Problem umzeichnet: Wie wahrt Scheler mit seiner Ableitung der übernatürlichen ‚Teilnahme an Gott‘ aus der einen und selben ‚Teilnahme am Wert des Heiligen‘ die strikte Übernatürlichkeit dieser Heilsordnung? Denn die Frage nach der Ableitung des Christentums als Christentum, d. h. sowohl als des ‚fortlebenden Christus‘ und damit als einer ‚Gottmenschreligion‘, wie auch als des ‚fortlebenden Christus-Erlöser‘ und damit als einer ‚Gottmensch-Erlösungsreligion‘ sind im vorhergegangenen erledigt. Es bleibt nur die Frage nach der Ableitung des Christentums als ‚Übernaturreligion‘, als Religion der ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘. Denn das hat sich als bisheriges Resultat gezeigt, daß alle Ableitungen Schelers sich streng formal auf die eine große Ableitung aus der ‚Teilnahme am Wert des Heiligen‘ zurückführen. Mithin liegt hier das eigentliche Problem: Wie gestattet diese eine und selbe ‚Teilnahme am Wert des Heiligen (Gott)‘ die dem Christentum als ‚Übernaturreligion‘ wesentliche Zweiheit eines natürlichen ‚aus und in Gott-seins‘ als Wesen des Geschöpfes und einer strikt übernatürlichen ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ als Wesen des Kindes Gottes‘?

§ 2. Natur und Übernatur innerhalb des Wertes des Heiligen.

Die Dogmengeschichte kennt zwei Formulierungsweisen des Verhältnisses von Natur und Übernatur, eine, die mit den griechischen Vätern anhebend in Augustinus ihren Höhepunkt erreicht, um dann auch noch in der Hochscholastik sozusagen statisch zu bleiben, und eine zweite, die ihre ersten Ausgangspunkte bereits in der Scholastik selber hat, aber erst durch den Jansenistenstreit zu einem gewissen Abschluß gelangt, wie er in Deutschland etwa in den Schriften Scheebens vorliegt.

Die erste Formulierungsweise, die wir die ‚historische' nennen können, geht davon aus, daß die faktisch existierende Menschennatur einzig und allein der übernatürlichen Ordnung der heiligmachenden Gnade zugehört, und nennt deswegen allen Besitz der übernatürlichen Gaben etwas ‚natürliches' und ihren Verlust einen Verlust in der ‚Natur'. Aus diesem Gedankengang heraus übertragen die griechischen Väter und Augustinus das platonische System des Seins und Wirkens der Geschöpfe durch ‚Teilnahme am wahren Sein' auf diese positive Weltordnung der übernatürlich erhobenen Natur und fassen daher Gott fast ausschließlich als den ‚Teil an sich gebenden', als den ‚Vergöttlichenden'. Daraus aber ergibt sich, daß ein Abfall von dieser Teilnahme als ein Versagen in der ‚Natur' selbst gefaßt wird, wie es Cyrill von Alexandrien für die Erbsünde in sich darstellt und Augustinus für ihre Auswirkung im Sittlichen. Es ist das große Verdienst Joh. Ernsts und Jos. Mausbachs, auf diese Zusammenhänge hingewiesen zu haben, durch die die dunkelsten Punkte in Augustinus' (und der Väter überhaupt) Lehre sich klären[1]. Wenn Augustin sagt, daß auch die guten Akte der Heiden Sünde seien, so bezieht das sich eben darauf,

[1] Joh. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin (Freiburg 1871). Jos. Mausbach in Ethik des hl. Augustinus II (Freiburg 1909) 97 ff. hat dann die Lösung Ernsts ihrer Einseitigkeiten entkleidet und tiefer ausgebaut.

daß durch den Stand der habituellen Erbsünde die (positiv angeordnete) Gutheit der natürlich-sittlich-guten Akte nicht möglich ist, die erst durch das ‚übernatürliche' Gutsein erfolgt. Da nun in dieser Auffassung ‚Natur' mit ‚übernatürlich erhöhter Natur' gleichgesetzt wird, und mithin ‚sittlich-gute Handlung' mit ‚sittlich-gute Handlung im Stande der Übernatur', so ergibt sich die Lehre, daß ‚natürliche Sittlichkeit' ein reines ‚Teilhaben an Gott' ist, wie Augustin immer wieder sich ausdrückt, z. B. ‚Ich gab den Menschen, gut zu handeln, aber aus Mir . . . nicht aus sich: aus sich sind sie böse' (in Ps. 52, 6).

Mit dieser Formulierungsweise war natürlich das Mißverständnis verbunden, als ob die übernatürliche Erhöhung eine Wesenseigenschaft der Natur-an-sich sei, nicht bloß, wie die Kirchenväter es intendierten, eine tatsächliche Begabung ‚dieser historischen' Natur. Dieses Mißverständnis trat nun praktisch im Baianismus und Jansenismus ein. Die Einstellung für die historische Bedingtheit der obigen Formulierungsweise war durch die in der scholastischen Bildung liegende vorab systematische Einstellung stark zurückgedrängt. So kam es denn, daß scholastisch gebildete Gelehrte bei ihren Augustinusstudien (der ganze Streit ging ja von einer Augustinusuntersuchung aus) die ‚historische' Formulierungsweise, die sie bei ihm fanden, in eine ‚systematische' faßten, so daß die Lehre sich ergab, daß Gott eine ‚Natur' ohne übernatürliche Erhöhung nicht schaffen könne, und die hierzu korrelate, daß die ‚Gnade' eine Wesenseigenschaft der Natur sei, so daß ohne sie kein sittlicher Akt erfolgen könne, mithin die Gnade ‚zwingend' sei und der Mensch letztlich ‚unfrei' [1]. Eine tiefere Prüfung der Aufstellungen Luthers zeigt übrigens ja auch, daß schon an der Wurzel seiner Lehre, neben den Einflüssen der deutschen Mystik und des Nominalismus, dieses selbe

[1] Vgl. Satz 55 und 26—28 der verurteilten baianischen Sätze, Denzinger-Bannwart [15] n. 1055 1026 1028.

Mißverständnis der Väterlehre sich findet: die ‚sittliche Unfähigkeit' des erbsündigen Menschen, und die Sittlichkeit des Christenmenschen als rein gottgewirkt[1].

Diesen Systemen nun gegenüber vollzog sich ein Frontwechsel der Theologie. Schon vorher hatte sich aus den Auseinandersetzungen der Scholastiker mit der Väterlehre ein andres Lehrstück ausgebildet, das sozusagen in der Mitte steht zwischen der Lehre von einer rein aus Naturkräften sich ergebenden Sittlichkeit, wie sie aus dem Aristotelischen System sich ergab und darum der Scholastik nahe lag, und zwischen der Väterlehre von der rein gnadenhaften Sittlichkeit: nämlich die Lehre von einer ‚Gnade', die eine positive Hilfe zum Vollzug des sittlichen Aktes an sich sei und die Gott denen gewährt, die ‚beten' (die sog. gratia sanans); einzelne Theologenschulen wie die streng-thomistische dehnten diese Gnade so weit aus wie die Kirchenväter ihre ‚heiligmachende Gnade', so daß jeder einzelne sittliche Akt (als sittlicher) einer solchen ‚helfenden' Gnade nach ihnen bedarf; andre Theologen begnügen sich damit, sie an wichtigen Stellen des sittlichen Lebens eingreifen zu lassen. Nun ergab der Kampf mit dem gerade aus denselben Positionen herauswachsenden Jansenismus, daß man in dieser Weise nicht weitergehen könne, ohne die Selbständigkeit des rein Natürlichen aufs Spiel zu setzen; die Position des Jansenismus erschien ja in der Tat, historisch gesehen, wie ein naturgemäßer Abschluß der Position der strengeren Theologenschulen. So begann man denn ausdrücklich, Natur und Übernatur streng gegen einander zu verselbständigen. Die Klärung der Erbsündefrage, vorab durch die Auseinandersetzungen um die Lehre über die Unbefleckte Empfängnis,

---

[1] Vgl. Hartmann Grisar, Luther I (Freiburg 1911/12) 72 ff.; F. X. Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken[2] (Regensburg 1922) 20 ff.; Ernst Troeltsch, Luther und der Protestantismus (Neue Rundschau XXVIII [1917] 1317—1319 1321—1323). Vom Verfasser ‚Gott in uns oder Gott über uns?' (Stimmen der Zeit CV [1922/23 II] 347 ff.).

führte immer mehr dazu, zwischen einer intakt bleibenden Natur und dem verschuldeten Verlust außernatürlicher und übernatürlicher Gaben zu scheiden. Parallel dieser Scheidung in der Gnadenfrage ging bald die Scheidung in der Offenbarungsfrage, wiederum durch den Kampf gegen eine Irrlehre, nämlich den Traditionalismus. Auch hier verließ man die Formulierungsweise der Kirchenväter, die zu den Mißverständnissen Anlaß gegeben hatte (das ‚Gott durch Gott erkennen' des hl. Hilarius u. a.) und schied zuletzt in den gegen den Traditionalismus gerichteten Definitionen des Vatikanums, zwischen der auch der erbsündigen Natur (weil sie ‚Natur' bleibt) möglichen ‚natürlichen Gotteserkenntnis' und der völlig freien ‚Offenbarung'. So hat sich das ausgebildet, was wir heute als Formulierungsweise der Theologie vor uns sehen: die, wie wir sie nennen wollen, ‚systematische Formulierungsweise', die davon absieht, daß ‚Natur' und ‚Übernatur' in der historisch gegebenen Natur zu einer positiven (nicht wesensnotwendigen) Einheit gebunden sind, und nur die abstrakten Wesenheiten in ihrem Gegensatz und gegenseitigen Unableitbarkeit betrachtet. Wie im Blickpunkt der Patristik die konkrete Einheit des historischen Menschen, wie Gott ihn positiv gewollt hatte, stand, während die zwei abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur, die diese Einheit bilden, als Selbstverständlichkeiten im Hintergrund stehen, so finden wir im Blickpunkt der nachtridentinischen Theologie die abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur, während die von der Patristik übernommene konkrete Einheit des historischen Menschen nun ihrerseits als Selbstverständlichkeit in den Hintergrund getreten ist.

Im Lichte dieser dogmengeschichtlichen Zusammenhänge dürfte sich uns nun die Lösung unsrer Frage über den Sinn der Schelerschen Dogmenableitung ergeben. Für Augustinus ist es grundlegend, daß, wie der Leib durch ‚Teilnahme' an der Seele lebt, so die Seele durch ‚Teilnahme' an Gott, z. B.

Tract. in Io. 19, 12 ‚Ein andres ist es in der Seele, dadurch sie dem Leibe Leben gibt; ein andres, dadurch sie selber lebt. . . . Ihr Leben ist Gott: wie sie selber, da sie im Leib ist, diesem Kraft, Schönheit, Beweglichkeit, Dienst der Glieder verleiht, so gibt Gott ihr, da Er ihr Leben in ihr ist, Weisheit, Hingabe, Gerechtigkeit, Liebe.‘ Es ist also Wahrheit und Sittlichkeit gegeben durch ‚Teilnahme an Gott‘; die ‚Teilnahme an Gott‘ ist gleichsam das ‚Formale‘, das sich in das Inhaltliche eines religiösen Erkennens durch ‚Teilnahme‘ und eines sittlich-religiösen Lebens durch ‚Teilnahme‘ spaltet. Gott ist die Wahrheit, an der teilhabend wir Wahrheit haben. Gott ist die Gutheit, an der teilhabend wir gut sind[1]. Dieses ‚Teilhaben‘ als solches aber, als dieses sozusagen ‚formale‘ Teilhaben, nennt Augustin nicht bloß ‚Gnade‘, sondern direkt ‚Liebe‘, ‚diligere‘ oder, wie er es auch hie und da ausdrückt, ‚adhaerere Deo‘, aber nicht im Sinne einer Liebesregung, sondern im Sinne des paulinischen ‚die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsre Herzen‘, d. h. im Sinne der objektiven Realität der Gnade, sozusagen als ‚substantiale Liebe‘. In diesem Sinne eines ‚Teilhabens‘ an der ‚Liebe, die Gott ist‘, ist dann die Liebe auch das aktuelle, dynamische Wirkprinzip des intellektuell-sittlichen Lebens[2]. Aus ‚Liebe zur Wahrheit‘ umfängt der Gottsucher die ‚Offenbarung der Wahrheit‘; und die ‚Liebe‘ ist es, die ihn weiterdrängt und weiterführt zum tieferen Verständnis der empfangenen Wahrheit bis zum Schauen dessen, der die Wahrheit selber ist: das ‚diligere‘ als ‚credere velle‘ und als Funktion im Ternar des ‚credere-intelligere-

[1] Vgl. unten Anhang § 2, Nr. 1.

[2] Vgl. oben S. 155 f. sowie Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II (Freiburg 1909) 49 ff. 120 128. In kurzer Formel in De gratia X[1] 26, 27: ‚Ut . . . acciperemus dilectionem qua diligeremus, dilecti sumus, cum eam nondum haberemus. . . . Non enim haberemus unde illum diligeremus, nisi hoc ab illo, cum prior nos diligeret, sumeremus. Quid autem boni faceremus, nisi diligeremus? Aut quomodo bonum non facimus, si diligamus?‘ Vgl. auch Portalié, Dict. de Théol. cath. I 2336 2386.

videre'[1]. ‚Liebe' aber ist ebenso die Wurzel des sittlichen Lebens, so daß dieses wie eine einzige Entfaltung dieser Wurzel erscheint und darin der späteren Scholastik das viel erörterte Problem des ‚formalen' oder ‚virtualen', des ‚habituellen' oder ‚aktuellen' Einflusses der Liebe auf die Tugenden aufgibt[2]. Gott ist darum weiterhin bei Augustin so sehr die Liebe, daß er schon auf Erden in der Liebe fast geschaut wird: ‚Wer die Liebe hat, was sollen wir den noch weit ausschicken, Gott zu schauen! In sein Inneres kehre er ein: dort wird er Gott schauen. . . . Wohnt die Liebe darin, wohnt Gott darin' (In Ps. 149, 4)[3]. Endlich scheint aber auch Augustin sein System der ‚Teilnahme' so streng zu fassen, daß der Mensch sein eigentlich Menschliches, Vernunft und freien Willen, fast nur ‚in Gott' gewinnt. Es sind die Probleme der Wahrheitserkenntnis und des freien Willens bei Augustin, die hier ihren system-methodischen Ort haben. Der Wahrheitserkenntnis —, weil das Apriori der Allgemeingültigkeit bei Augustin sozusagen ein ‚theologisches Apriori' (Hertling) ist, nämlich in letzter, geheimnisvoller Weise Gott der Unwandelbare selber[4]. Des freien Willens —, weil das ‚liberum arbitrium' bei Augustin aufs engste mit dem ‚liberator Deus' zusammengesetzt wird,

---

[1] Vgl. Mausbach a. a. O. II 355 ff. und vom Verfasser ‚Einführung in Newmans Wesen usw.' 59. In kurzer Formel in Tract. in Io. 26, 2—5: ‚Credere non potest nisi volens . . . trahitur animus amore. . . . Revelatio ipsa est attractio. . . . Si ista, quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt . . .: non trahit revelatus X[s] a patre? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?' In Ps. 79, 2: ‚Sit in te caritas, et necesse est plenitudo scientiae consequatur.' De moribus eccl. cath. 17, 31: ‚Amore [sapientia et veritas] petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit permanetur.' Tract. in Io. 96, 5: ‚Isto enim modo vos docebit Spiritus S. omnem veritatem, cum magis magisque diffundet in cordibus vestris caritatem' usw.

[2] Vgl. Mausbach a. a. O. I 174 ff.

[3] Vgl. vom Verfasser ‚Heimat' (‚Vom Himmelreich der Seele' 4 (Freiburg 1923) 57 ff.

[4] Vgl. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie (Kempten 1914) 120 ff. sowie unten Anhang § 2, Nr. 1.

so daß hier wie in einem Vorzeichen die spätere Sentenz der bañezianischen Schule erscheint, die Gott den freien Willensakt als freien eindeutig bewirken läßt[1]. Beachten wir aber, daß Vernunft und freier Wille das Zeichen (nicht ontologische Wesen) der Persönlichkeit als Persönlichkeit sind, so scheint Augustin den Menschen sein Personwesen gleichsam ‚in Gott' gewinnen zu lassen, und es erscheint in tieferem Licht sein oben angeführtes Prinzip der Teilnahme: ‚Ein andres ist es in der Seele, dadurch sie dem Leibe Leben gibt; ein andres, dadurch sie selber lebt. . . . Ihr Leben ist Gott' (Tract. in Io. 19, 12). In tieferem Lichte auch seine vielumstrittene Prädestinationslehre, da sie nun als Abschluß dieses Teilnahmesystems sich darstellt: Gott als der, welcher ‚alles in allem ist' und ‚alles in allem wirkt'. So gewinnen wir bei Augustin — zusammenfassend — nicht bloß ein wahres System der ‚Teilnahme', kraft dessen des Menschen ‚Leben' letztlich ‚Gott' ist (In Io. 19, 12), sondern auch die ‚Liebe, die Gott ist' als Zentrum dieser Teilnahme, indem ‚in' der Liebe der Mensch in Gott ist und Gott ‚im' Menschen, und darum der Mensch sowohl ‚aus' der Liebe intellektual und sittlich lebt als auch ‚in' der Liebe Gott gleichsam schon ‚schaut'. — Aber dieses Bild des ‚Systems' ist nur ein Bild der ‚Prävalenzen', die in keinem Sinn Ausschließlichkeit bedeuten, vielmehr im geschichtlichen Bild der Lehre Augustins der Ergänzungen, ja Durchkreuzungen bedürfen, soll nicht das ‚System' Augustins mit Augustin, dem realistischen Kenner der systemlosen Wirklichkeit, und Augustin, dem gewissenhaften Theologen, in Widerspruch geraten. Denn wie die Augustinusforschung Ernsts, Hertlings, Mausbachs, Portaliés u. a., gegenüber den Übersteigungen Harnacks und Troeltschs, die diese Prävalenzverhältnisse fast bis zu einem Pantheismus bzw. Liebesdynamismus überspannen, zeigt, finden sich

[1] Vgl. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen usw. und Mausbach a. a. O. II 240 ff.

daneben alle nötigen Elemente der Unterscheidung [1]. Augustins ‚theologisches Apriori' zeigt sich bei näherer Untersuchung mehr als ein Geistesflug, der Mittelstufen überfliegt, wie Hertling meint [2]. Seine ‚gottgewirkte Willensfreiheit' wird paralysiert durch genug Stellen, wo natürliche Willensfreiheit und natürliche Sittlichkeit in ihrer Selbständigkeit erscheinen, wie Ernst und Mausbach nachweisen [3]. Der ‚Gott, der die Liebe ist', zeigt sich geistesgeschichtlich als Etappe innerhalb des platonisch orientierten ‚Gott-Wahrheit' [4]; beides aber letztlich (Wahrheit = wahres Sein) im Sinne des Seins-Gott, der allein in eigentlichem Sinne ‚ist', in dem darum alles ist, was ist, und Er in allem und über allem: ‚interior et exterior omnibus'. ‚Sein', ‚Wahrheit' und ‚Liebe' aber verankert er schließlich miteinander nicht in einem ‚Liebesprimat', sondern seinshaft in der göttlichen Dreipersönlichkeit: ‚aeterna ibi est veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas' (De Trin., prooem.): ‚O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas; Tu es Deus meus' (Conf. 7, 10). Und die Lehre von der ‚Teilnahme' endlich ergänzt sich zunächst durch die Betonung ihrer übernatürlichen Ungeschuldetheit nach der Art der griechischen Kirchenväter, d. h. als ‚Vergöttlichung' (θείωσις) [5], vorab aber durch die ganz besonders scharfe Betonung der Ungeschuldetheit der Erlösung. Diese

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte [4] III (Tübingen 1910) 111 ff.; Troeltsch, Augustin (München 1915) 78 ff., aber dagegen 123 Anm.; Ernst, Mausbach und Hertling a. a. O. Portalié in Dict. de Théol. cath. I 2335 ff. 2386 ff.

[2] a. a. O. 132; Augustin (Mainz 1902) 43 ff.

[3] Ernst a. a. O. Mausbach a. a. O. II 249 ff.

[4] Mausbach a. a. O. I 88 ff.; II 120 128. Bäumker, Witelo (Münster 1908) 372—377. Ders., Die patristische Philosophie (in Hinneberg, Kultur der Gegenwart I 5 [2] [Leipzig 1913] 292 ff.). Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus über Gott und Seele (Köln 1916) 84—112. Vom Verfasser ‚Heimat' 8 ff. sowie unten Anhang § 2, Nr. 1.

[5] Vgl. Ernst a. a. O., sowie neuerdings Ludw. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre (Tüb. Quart.-Schr. 98 [1916] 467 ff.; 99 [1917/18] 225 ff.).

Form des Ausdrucks des ‚Übernatürlichen' ist ja gerade, wie Mausbach sehr klar betont, die für Augustin spezifische Weise, so daß man sagen kann, daß in Augustins scharfer Betonung der absoluten Ungeschuldetheit der Erlösung gleichzeitig die Ungeschuldetheit der Gnade als der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' enthalten sei[1]. Die Ungeschuldetheit der Erlösung, die darin besteht, daß die ‚gefallene Natur' keinen Rechtsanspruch auf Rück-erteilung der durch die Sünde Adams freiwillig verlorenen Gnade als der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' hat, schließt in dieser Auffassung gleichzeitig die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Erhöhung als solcher ein, die darin besteht, daß die ‚Natur als Wesenheit' keinen Seinsanspruch auf Erst-erteilung der Gnade als der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' besitzt. So könnten sich die Schroffheiten der Augustinischen Prädestinationslehre nach einer Seite hin erklären, nämlich durch die Wucht der doppelten Ungeschuldetheit, die in der augustinischen Fassung der ‚Ungeschuldetheit' liegt. Wenn sich seine Prädestinationslehre schließlich dahin formuliert, daß alles in die ‚unerforschliche Gerechtigkeit und unerforschliche Barmherzigkeit' verlegt wird, in die ‚Unerforschlichkeit Gottes' also als solche[2], so er-

[1] Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit (Katholik, dritte Folge, XXXI [1900] 315 ff.). Wie Augustin ‚Vergöttlichung' und ‚Erlösung' eng zueinander stellt, dazu vgl. z. B. De Trin. IV, 2, 4; Tract. in Io. 23, 6; In Ps. 49, 2; 52, 6. Das ‚fecit nos participes divinitatis suae' erscheint hier fast wie das Ersterteilen der ‚Teilnahme an göttlicher Natur', und man sieht die Punkte, an denen der Baianismus anknüpfen konnte.

[2] Vgl. das formelhafte Wiederkehren des ‚inscrutabile' und ‚investigabile' vor allem in De dono persev., der Schrift, die mit am schärfsten ist: ‚misericordiam eius in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus: neque inscrutabilia scrutari aut investigabilia vestigare conemur' (ebd. 11, 25). So reduziert Augustin alles in Gott als Unbegreiflichen, der ihm ja sozusagen der Gott ist: ‚si comprehendis, non est Deus' (Serm. 117, c. 3, 5) —, also in die innerste ‚Tiefe' Gottes. Vgl. hierzu auch vom Verfasser ‚Heimat' (Vom Himmelreich der Seele IV), Freiburg 1923, 17 ff. 81 ff. Zu den verschiedenen Kontroversen und dem Sinn

scheint das im Licht dieser Zusammenhänge wie eine besondere Betonung der Ungeschuldetheit der Erlösungsgnade, gerade insofern sie die Ungeschuldetheit der Gnade als der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' miteinschließt. Das absolute ‚in Gott', das in Augustins Prädestinationslehre als tiefster Ton klingt, ist danach also wie das Klingen des ‚in Gott', das der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' als solcher eignet.

Im Lichte dieser patristischen und vorab augustinischen Ideen aber zeigt sich nun doch das Schelersche System in anderer Beleuchtung, als wenn man es nur im Lichte der nachtridentinischen, ‚systematischen' Formulierung des Verhältnisses von Natur und Übernatur betrachtet. Wenn wir einmal absehen von dem unüberbrückbaren Unterschied zwischen Augustins zentralem Seinsstandpunkt[1] und Schelers Werttheorie (vgl. S. 57—66), so zeigt das Person-Liebe-System Schelers, wie wir es früher entwickelt haben, gewisse überraschende Ähnlichkeiten mit den Grundzügen des Denkens Augustins, wie wir es eben kurz skizzierten, zumal wenn wir uns erinnern, daß auch gerade Scheler die ‚Ungeschuldetheit' in der Erlösung sieht (vgl. S. 201). Wir werden aber auch diese Betrachtungsweise für ihn methodisch anwenden m ü s s e n, weil er ausdrücklich sich an Augustin orientiert (UW I 107 ff. 274 ff.; SW I 110 ff. 168 ff.). Wenn sich also das Schelersche System im selben Sinn wie das augustinische verstehen ließe, d. h. als eine Formulierung der t a t s ä c h l i c h e n, h i s t o r i s c h e n Heils-

---

von Augustins Prädestinationslehre im allgemeinen vgl. Portalié a. a. O. 2398 ff.; Mausbach a. a. O. II 59 ff.

[1] Wenn auch Augustin Gott immer wieder als ‚Wahrheit' faßt, so ist das eben im platonischen Sinne der ‚Ideen' als des eigentlichen Seins zu verstehen: weil Gott das eigentliche ‚Sein', das ‚Ist' (gegenüber dem Werden, dem ‚War' und ‚Wird' der Geschöpfe) ist, darum ist er ‚Wahrheit'; nicht aber: sein Sein ist rein das der Wahrheit oder der Idee an sich (im Sinne etwa des Kantischen freischwebenden Absolutgesetzes oder der Hegelschen Idee). Es ist der Seinsprimat, nicht der Wahrheitsprimat (etwa im Sinne neukantianischer transzendentaler Norm oder transzendentalen Ideals), der den Deus-Veritas schafft. Vgl. Bäumker, Die patristische Philosophie 292 f.

ordnung, im Unterschied von einer philosophischen Ableitung des Übernatürlichen aus wesenhaften Naturnotwendigkeiten, so wäre die brennende Frage, mit der wir diesen Abschnitt eröffneten, in günstigem Sinne für Scheler gelöst. Der Vorwurf eines dogmatischen Rationalismus ließe sich wenigstens gegen das Prinzip seiner Ableitung nicht erheben. Die Antwort hängt von der Erfüllung zweier Bedingungen ab. Erstens müßte Scheler genau so wie Augustin neben seiner, Prävalenzverhältnisse heraushebenden, Systematik der Teilnahme deutlich und unmißverständlich die strikte Ungeschuldetheit von Offenbarung und Gnade herausstellen. Zweitens müßte sich nachweisen lassen, daß sein Begriff der ‚Wesensnotwendigkeit' methodisch nicht ‚Notwendigkeit' im Sinne einer natürlichen Geschuldetheit von Offenbarung und Gnade bedeute.

Was die erste Bedingung betrifft, so scheint sie uns, wenigstens im Prinzip, wohl erfüllt zu sein. Denn wo Scheler einen Systemaufriß seiner Staffelung der ‚Teilnahme' gibt, betont er auch die Ungeschuldetheit der Kräfte der Übernatur.

‚So ist diese Welt und die menschliche Natur allüberall eingerichtet, daß die je unteren, naturartigen und triebmäßigen Kräfte wohl höher geartete Tätigkeiten auslösen können, aber nicht sie schaffen; suchen heißen aber nicht notwendig finden heißen. Das Schaffende, das Einende ist immer eine höhere geistige Kraft, die nach ihrem eigenen inneren Gesetz wirkt und die nichts an Ziel, Gesetz, Gehalt, Idee von dem erborgt, was sie nur in Bewegung setzte. So ist der Verstand, der in den exakten Wissenschaften operiert und der die Erscheinungen der inneren und äußeren Welt zu abhängigen Funktionen eines Bewegungsmechanismus umdenkt oder möglichst weitgehend umzudenken sucht, durchaus noch von dem Grundwert eines Lebewesens überhaupt, möglichst große Beherrschbarkeit und Lenkbarkeit der Dinge durch das Wollen und Handeln dieses Lebewesens zu erzielen, bestimmt, aber auch dadurch beschränkt und begrenzt. Der Verstand steht noch im Dienste der großen Lebensnot. . . . Schon die Vernunft, die unser philosophisches Weltbild formt und die sich befreit von dieser Dienststellung an die große Lebensnot, die nicht mehr ein Weltbild zur Beherrschung der Dinge, sondern zu ihrer adäquaten Erkenntnis geben möchte, die nicht mehr die Welt von unten her sondern auch von oben her anblickt, vermag uns zu zeigen, daß alle möglichen Mechanismen und damit auch der ganze Weltmechanismus im Dienste stehen von form-, ziel-, weltrealisierenden Tätigkeiten, durch die sich ein

Ideenzusammenhang auswirkt. Noch höhere Kräfte aber als Vernunft — Offenbarung und Gnade — erst bringen uns Licht über das innere Wesen Gottes und Kraft aus ihm: ein Licht und eine Kraft, die keine Vernunft erspäht, und die wir nicht verdienen. Ihre Wesensnotwendigkeit, ihre Kriterien vermag uns Vernunft noch aufzuweisen, wenn ein Allgütiges und Allmächtiges und Allweises im Grunde der Dinge schon erwiesen ist. Der Gehalt der Offenbarung aber liegt über der Spannweite der Vernunft. Wir haben ihn anzunehmen im freien Akte des Glaubens. So löst die große Lebensnot die Verstandestätigkeit aus und gibt ihr Ziel und Richtung ihrer Fragen. So löst das Werk des Verstandes die Tätigkeit der Vernunft aus und legt ihr zugleich die Frage vor, zu welchen Zielen dieser Mechanismus da ist, welche ewigen Ideen und Werte und welches System solcher sich in ihm verwirklichen. Und so löst die Vernunft selbst an ihrer Wesensgrenze — nicht etwa nur an der Grenze ihrer bisherigen Werke — angelangt den Blick aus auf mögliche Offenbarung und heißt unser Herz danach suchen‘ (E 301/302).

Von dieser Stelle aus, die uns blitzartig die Grundeigenart des Schelerschen Religionssystems wohl schauen läßt, wird auch die ursprüngliche Fassung dieses Systems schaubar, wie sie noch durch verschiedene Fassungen der ‚Materialen Wertethik‘ und auch teilweise noch des ‚Ewigen im Menschen‘ hindurchschimmert. Nach ihr ist ‚Offenbarung‘ nur durch ‚heilige Personen‘ gegeben und Gott als Person, ja als Realität nur auf diese Weise faßbar. ‚Diese Idee Gottes selbst aber auch wirklich zu setzen, gibt uns niemals die Philosophie, sondern könnte nur wieder eine konkrete Person Anlaß geben, die im unmittelbaren Verkehr mit einem der Idee Entsprechenden steht, und der ihr konkretes Wesen selbst gegeben ist. Jede Wirklichkeit Gottes gründet daher nur und allein in einer möglichen positiven Offenbarung Gottes, in einer konkreten Person‘ (M 412). Demnach geschieht die Vermittlung der Gotteserkenntnis objektiv tatsächlich (wie das ‚Ewige im Menschen‘ noch mehrfach andeutet) nur durch die ‚heilige Person‘ und subjektiv tatsächlich nur durch den Glauben im strengen Sinn. Religion hat ‚ihr Urmaß und ihre Urgestalt in Sein und Wesen einer heiligen Person, deren Aussagen als wahr von Gott gelten, weil sie es ist, die sie aussagt‘ (E 325;

ebenso 694—707). Auf diese Weise haben wir dann das Gegenstück zum Schelerschen Gnadenbegriff, der in dieser Urform geblieben ist, wie wir früher sahen. Es ist somit ‚Religion‘ nur ‚Übernaturreligion‘.

Diese ursprüngliche Fassung des Systems ist aber durchkreuzt durch den Begriff der ‚natürlichen‘ Offenbarung, dem dann korrelat ist der des ‚natürlichen‘ Glaubens als der mehr passiv gerichteten ‚Hinnahme‘ der in ‚konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelten‘ Selbstoffenbarung Gottes (E 536 u. a.). Mithin gewinnt der Satz ‚Ein Theismus ohne Offenbarung ist ein Nonsens, genau so wie ein Theismus ohne Fall‘ (E 707) den abgeschwächten Sinn einer ‚natürlichen‘ Offenbarung (E 350), und der Satz von der ‚Unbeweisbarkeit Gottes als Person‘ (E 682) hat nur mehr als Gegenstück die Erfahrbarkeit Gottes als Person in der religiösen Haltung (Glaubenshaltung im abgeschwächten Sinn) zur ‚natürlichen Offenbarung‘.

Wir haben somit neben einer rein zwischen ‚Gott in der Natur‘ und dem Menschen sich vollziehenden Offenbarungs-Glaubens-beziehung eine solche, wo Gott durch ‚Personen‘ sich andern positiv offenbart, und ‚im‘ Glauben an die Aussagen dieser ‚heiligen Person‘ die Offenbarung Gottes empfangen wird.

‚Also muß . . . der ursprünglich Heilige . . . nicht kraft der Lehren, die er gibt, und die noch an einer Vernunftnorm außerhalb seiner zu messen wären und die über ihm stünde, nicht kraft etwaiger Prophetien usw., sondern an erster Stelle ausschließlich kraft seiner heiligen Person selbst, absolute Glaubens- und Heilsautorität sein. Handlungen und Wunder und Propheten begründen nicht rationell seine ursprüngliche Heiligkeit und den Glaubensakt an sie, sondern erweisen sie bloß und bewähren sie; sie veranlassen und motivieren wohl die geistige Blickrichtung, aber in dieser Blickrichtung muß uns das Wesen seiner Heiligkeit dann von selber aufgehen und zu reinster anschaulicher Gegebenheit kommen‘ (E 697/698)[1].

---

[1] Im Sinne der personalen Hingabe an die ‚Autorität‘ um ihrer selbst willen, — im Unterschied von einer Zeugnisannahme aus Evidenz ihrer Begründetheit.

Indes ist doch diese Scheidung, wie E 694—700 deutlich zeigt, etwas Scheler eigentlich Unorganisches, da die innere Verbundenheit von Gott-Person und Offenbarung-in-Personen ihn schließlich doch wieder dazu führt, in der ‚Religion‘ überhaupt nur von ‚Offenbarung durch und in Personen‘ zu sprechen, freilich faktisch von der ‚Religion‘, wie sie sich in der Geschichte kundtut, aber doch schließlich so, daß das alte ‚Wesensgesetz‘ der ‚Materialen Wertethik‘ wieder recht hell durchschimmert: ‚Die Grundauffassung, daß alle Religion in ihrer Geschichte nur wächst und abnimmt, steigt und fällt, sich reinigt und verderbt nach der Regel von personhaftem Vorbild und Nachfolge, Führer und Gefolgschaft ... diese Grundauffassung ist jedem Theismus wesentlich‘ (E 694). Nehmen wir noch hinzu, daß Scheler im Begriff der ‚Gnade‘ die korrelate Scheidung zwischen einer ‚natürlichen Hilfe zur sittlichen Handlung‘ und dem ‚übernatürlichen Seinscharakter der in-sich-sittlichen Handlung‘ nicht zieht, so gewinnen wir als innern Gesamtaspekt des Schelerschen Systems ein Schwanken zwischen den beiden oben entwickelten Formulierungsweisen von Natur-Übernatur, von denen die erste (die patristische) die für Schelers Denken wurzelhafte ist, während er nach der zweiten sich nur orientiert, um möglichst Mißverständnisse zu vermeiden, ohne zu einem innern Ausgleich zu gelangen, wie er bei Newman vorliegt, der sonst ebenso wie Scheler in der patristischen Auffassungsweise lebt. Soviel jedenfalls zeigt uns dieser Durchblick durch das Schelersche System, daß er erstens ganz von der patristischen Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur beherrscht ist, zweitens aber die geforderte Betonung der Ungeschuldetheit von Offenbarung und Gnade zum mindesten durchzuführen sucht.

Es bleibt also noch die zweite Bedingung: Bedeutet ‚Wesensnotwendigkeit‘ bei Scheler dasselbe wie ‚natürliche Geschuldetheit‘? Die Frage ist also eine methodische und muß demnach aus der Methode der Phänomenologie heraus

beantwortet werden. ‚Wesen' nun kann erstens die immanente und hypothetische Notwendigkeit bestimmter Eigenschaften und Fähigkeiten bedeuten. Der Satz ‚Offenbarung und Gnade sind wesensnotwendig' würde also in diesem Falle besagen: ‚Wenn Offenbarung und Gnade Offenbarung und Gnade sein sollen, so müssen sie die und die Eigenschaften haben.' ‚Wesen' kann aber auch zweitens eine transzendierende Notwendigkeit bedeuten, eine Notwendigkeit ‚für ein anderes'. Der Satz ‚Offenbarung und Gnade sind wesensnotwendig' würde also dann besagen: ‚Offenbarung und Gnade sind notwendig für das Wesen der Menschennatur an sich'. Im ersten Sinn ist Wesen ein Feststellungs- und Reduktionsbegriff, im zweiten Sinn ein Konstruktions- und Postulierungsbegriff. Im ersten Verfahren findet eine Reduktion des Gegebenen auf sein ‚Wesen' statt, ohne daß methodisch die Frage gestellt sein kann nach einer möglichen andern Gestaltung dieses ganzen Gegebenen, innerhalb dessen die Reduktion auf sein tatsächlich gegebenes Wesen vorgenommen wird. Im zweiten Verfahren liegt eine metaphysische Spekulation über andre ‚mögliche' Gestaltungsweisen des Gegebenen, auf Grund deren dann das allen möglichen Gestaltungsweisen gemeinsame ‚Wesen' bestimmt wird. In unsrer Frage also würde die Problemstellung innerhalb der Methode des ersten Verfahrens lauten: Was sind die Wesenszüge der nach all ihren historischen Quellen ‚gegebenen' Menschennatur? Innerhalb der Methode des zweiten Verfahrens aber: Ist eine wahre Menschennatur denkbar auch ohne die höchsten Gaben ihrer historischen Gegebenheit, nämlich ohne Offenbarung und Gnade? Damit haben wir eigentlich die Frage dieses Abschnittes bereits beantwortet. Denn das erste Verfahren zeigt sich deutlich als die Methode der Phänomenologie, die kraft ihres Reduktionsverfahrens vom konkret und historisch Gegebenen ausgeht und das immanente ‚Wesen' dieses Gegebenen herauszustellen sucht; ihre ‚Wesensschau' ist nichts andres als diese Reduktionsmethode. Das zweite

Verfahren aber enthüllt sich als jenes Verfahren, aus dessen Einstellung heraus die baianisch-jansenistischen Irrlehren, und die nachtridentinische Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur als Antwort auf sie gedacht sind[1]. Es bedeutet also Schelers System der Wesensnotwendigkeiten methodisch eine Herausstellung der Wesenszüge der gegebenen historisch-tatsächlichen Menschenordnung, d. h. der übernatürlichen Heilsordnung, und E. W. Mayers, Herm. Schwarz' und Siegfr. Kracauers Kritiken ist ihr Kern zuzugeben, den H. Pleßner[2] und Elis. Busse-Wilson[3] positiv herausheben, da sie als den Sinn des Werkes Schelers ‚die Wiedererweckung des mittelalterlichen katholischen Geistes' (Busse-Wilson) hinstellen. Durch diese Einordnung Schelers aber, vom Standpunkt seiner eigenen Methodik aus, haben wir nun auch die Möglichkeit einer Kritik, die von innen her ansetzen kann. Es ist nun also alles, was den zwei eben dargelegten Grundbedingungen in Schelers System widerspricht, nicht bloß als Widerspruch zu Dogmatik und Fachtheologie zu betrachten, sondern direkt als Widerspruch zum eigenen Standpunkt und zur eigenen Methode. Diese Unvollständigkeiten, Einseitigkeiten und auch direkten Widersprüche führen sich aber auf zwei Gruppen zurück:

1. Der Zentralbegriff der ‚Teilnahme', dem methodisch Person- und Liebe-Begriff entspringen, muß von seinem gelegentlichen Verschwimmen mit einer ‚naturnotwendigen Teilnahme' befreit werden. Die Fundamentalunterscheidung, die die Theologie vorab seit dem Jansenistenstreit im ‚Ziel' des Menschen macht, nämlich zwischen einem ‚möglichen' rein ‚natürlichen' Ziel, wo ebenfalls Gott in ‚Erkenntnis und Liebe' besessen wird, und dem tatsächlichen einzigen übernatürlichen Ziel, wo dieses

---

[1] Vgl. z. B. Satz 55 des Baius: ‚Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur' (Denzinger[15] n. 1055).

[2] Deutsche Allg. Zeitung 1922, Nr. 311.

[3] Tat XIV (1922) 180 ff.

Besitzen in Erkennen und Liebe, in einer ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ (und darum gegenwärtigen ‚Glauben‘ und künftigen ‚Schauen Gottes‘) wurzelt, — diese Unterscheidung muß den Schelerschen Begriff der ‚Teilnahme am Wert des Heiligen‘ durchdringen und umformen. Die Kritik, die wir früher an Schelers metaphysischem Liebessystem und Wertsystem übten, dürfte eine genügende Hindeutung sein, in welcher Richtung wir uns eine solche Umformung denken: der Fundamentalirrtum in Schelers Art der Scheidung von Wert und Sein ist nicht bloß die Quelle aller seiner rein philosophischen, sondern auch aller theologischen Irrgänge. Gewiß haben Natur und Übernatur eine letzte Einheit in Gott selbst [1], und insofern hat Schelers durchgehende Rückführung der Einzeldata von Natur und Übernatur auf den ‚Wert des Heiligen‘ ihren guten und wahren Sinn; aber es muß auch so wahr bleiben, daß die ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ über der ‚Teilnahme an Gott als Schöpfer und Erhalter‘ steht Das ist aber nur möglich, wenn der Begriff der platonischen ‚Teilnahme‘ durch den aristotelischen Begriff eines wahren innern Seins der Dinge ergänzt wird, statt des Wertprimats wieder der alte Seinsprimat eintritt, und nicht die ‚Liebe‘, sondern das ‚Sein‘ wieder der metaphysische Weltgrund ist. Wertfühlen und Liebe sind dann ihres Gegensatzes zum ‚Sein‘ entkleidet. ‚Wertfühlen‘ ist umgeformt in ein ‚natürliches Erkennen‘ derselben Seinsverhältnisse, die das ‚reflexe Erkennen‘ in wissenschaftlicher Methode formuliert (oben S. 134 ff.). ‚Liebe‘ aber wandelt sich zunächst in die ‚Spannungseinheit‘ von ‚fürchtender Liebe und liebender Furcht‘ (Augustin) als des sozusagen ‚emotionalen Ausdrucks‘ des von ihr vorausgesetzten Seinsverhältnisses der ‚analogia entis‘ (oben S. 62 ff.) und wird so zu einer Grundeinstellung der Seele, in der das ‚natürliche Erkennen‘ sich zielsicher betätigen kann, da in dieser Grundeinstellung der Seele (Furcht und Liebe) eine

[1] Vgl. vom Verfasser ‚Einheit von Natur und Übernatur?‘ in Stimmen der Zeit CV (1922/23 I) Sept.

Art Korrelation zum Erkenntnisziel vorliegt, nämlich zu ‚Gott über allem' in der Furcht und ‚Gott in allem' in der Liebe. Nicht die ‚Liebe' also, auch in dieser Umformung zu Ehrfurcht-Liebe, ist ‚Weltgrund', sondern das ‚Sein'; nicht die ‚Liebe' kann erkennen, sondern setzt Erkenntnis voraus. Aber sie ist die innere Grundhaltung des erkennenden Menschen, durch die er sozusagen ‚reine Augen der Erkenntnis' hat, wie wir im Sinne vor allem Augustins sagen können: ‚Man kann nicht lieben, was einem völlig unbekannt ist. Aber wenn man liebt, was man nur zu einem ganz verschwindenden Teil kennt, so bewirkt die Liebe, daß wir es besser und voller erkennen' (Augustin, Tract. in Io. 96, 4). Auf diesem Seinsfundament ‚natürlicher Religiosität' kann sich nun auch die Religiosität der eigentlich ‚übernatürlichen Teilnahme' aufbauen: eine real-objektive ‚Teilnahme an göttlicher Natur' über der gleichnisweisen ‚Teilnahme', wie sie im Seinsverhältnis der ‚analogia entis' liegt. Und was für den Unterbau galt, gilt nun auch für den Oberbau: das real-objektive ‚Sein' der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' ist erst die Voraussetzung jener höchsten ‚übernatürlichen' Liebe, die, aus dem Glauben an diese natürlich unerkennbare und unerspürbare ‚Teilnahme an göttlicher Natur', mit Gottes Liebe sich und den ‚Nächsten' liebt und ‚Gott in Gott' liebt: ‚Sich gegenseitig lieben, daß Gott sei alles in allem' (Aug., Tract. in Io. 83, 3); ‚Gott lieben aus Gott' (Aug., Serm. 34, c. 2, 2). So ist Gott als ‚Sein' die Einheit von ‚Natur' und ‚Übernatur', die als gleichnishafte Teilnahme in der Form der ‚analogia entis' und als wahre Teilnahme in der Form der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' in ihm letztlich verankert sind, und die ‚Liebe' in ihrem eigenen Stufenwerk ist nur ihr, durch Erkenntnis bzw. Glauben vermittelter, Reflex.

2. Es ist ein dringendes Erfordernis, rein aus der Methodik einer echten Phänomenologie heraus, daß die mancherlei psychologisierenden Rationalismen, die wir im Laufe dieses Kapitels

mehrfach feststellen mußten, beseitigt werden, ganz abgesehen von ihrer dogmatischen Falschheit. Denn nur dann kann von einer Phänomenologie der gegebenen religiösen Welt die Rede sein, wenn nicht religionsschöpferische Konstruktionen, sondern Wesensforschung innerhalb der gegebenen Tatsächlichkeiten geboten wird. Die dogmatische Korrektheit ist wesenhafte methodische Voraussetzung einer Phänomenologie der übernatürlichen Gegebenheiten, die eben Gegebenheiten des Glaubens sind und darum nur gegeben sind in der autoritativen Lehre. Darum aber ist für den Religionsphänomenologen, wie wir schon früher sagten, große Vertrautheit mit der Fachtheologie einfach methodische Notwendigkeit und Voraussetzung. Wir glauben wohl sagen zu müssen, daß, solange diese methodische Forderung in Schelers Werken nicht zur Genüge erfüllt ist, man wohl kaum von einer wirklichen Phänomenologie der Offenbarungslehre schlechthin sprechen könne.

Wie wir es schon früher am Ausgang der einzelnen Kapitel konnten, so dürfen wir auch hier auf J. H. Newman als vorbildliche Erfüllung der obigen zwei Erfordernisse hinweisen. Wir haben an anderer Stelle, sowohl in unsrer ‚Einführung' wie in den Einleitungen zu unsrer Rekonstruktion seines Systems einer Einheit von Natur und Übernatur in Gott als dem Unbegreiflichen, ausführlich gezeigt, wie er zwar ebenso wie Scheler die patristische Formulierung des Verhältnisses von Natur und Übernatur zur Grundlage habe, und wie aus dieser Formulierung heraus sein System des ‚counterpart of nature', ‚Übernatur als (tatsächliche) Erfüllung der (gefallenen) Natur' zu verstehen sei, — wie aber trotzdem Newman fast mit einer Art Ängstlichkeit sich an der zeitgenössischen Fachtheologie orientiert habe[1]. So ist seine Religionspsychologie entstanden

[1] J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1923) I—III; IV 66 ff. 88 ff. 97 ff. Wenn Söderblom (Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte [Stockholm 1913] 63 f.) Newmans ‚historische' vorchristliche Religion für seinen Standpunkt in Anspruch nimmt, so beruht das auf Nichtbeachtung

als ein wirklich erster Wurf jener ‚Philosophie der subjektiven Religion', die das schon oft erwähnte Programm der ‚Dublin Review' unter W. G. Wards Führung 1872 aufstellte als eine Art offizieller Interpretation des Lebenswerkes Newmans, dessen bis jetzt bester philosophischer Interpret W. G. Ward selbst trotz allem geblieben ist.

Wenn wir bedenken, daß die Phänomenologie denselben methodischen Ausgangspunkt hat wie auch Newmans Religionspsychologie, nämlich den lebendigen Vorgang, im Gegensatz zum transsubjektiven Objekt des Vorgangs in sich, nur mit dem Unterschied, daß die Phänomenologie einen platonisch-aprioristischen, Newman aber einen induktiv-empirischen Weg einschlägt, so werden uns die Worte jenes Programms der Dublin Review als beste Schlußkritik über unsern Gegenstand erscheinen:

‚Jedes religiöse System zielt durch seine praktische Auswirkung dahin, eine entsprechende Form wahrer oder falscher Religiosität hervorzubringen, und jede denkbare Form von Religiosität fordert logisch ein objektives Gegenstück, so daß, wie diese zwei notwendig mit einander verknüpft sind, wir auch eine Philosophie beider haben müssen, um eine vollständige Philosophie der Religion zu besitzen. Die Philosophie der objektiven Religion ist in christlichem Sinn in der Hauptsache die scholastische, insofern sie von der historischen oder positiven Theologie sich unterscheidet, mit denen sie freilich in den Schulbüchern sich vermischt; die Philosophie der subjektiven Religion ist eine gleiche Anwendung philosophischer Methode auf das religiöse Bewußtseinsleben'[1].

Dieses Programm einer Synthese antik-patristisch-scholastischer Geisteshaltung, die auf das Ding an sich geht, und neuzeitlicher Geisteshaltung, die auf den Vorgang der Er-

---

des schwierigen counterpart-Begriffs. Zu Söderbloms Standpunkt vgl. vom Verfasser ‚Nathan Söderblom' in Stimmen der Zeit CV (1922/23 II) Sept.

[1] Dublin Review, New Series XVIII (1872) 249 ff.

kenntnis geht, das W. G. Ward erstmalig in seiner ‚Philosophy of Theism' durchzuführen suchte, war ihm, dem Jünger Kleutgens und führenden Neuscholastiker Englands und doch zugleich begeisterten Schüler der Philosophie Newmans, in der Synthese der beiden gegeben, die eine Zeit schwerer Geisteskämpfe auseinanderzureißen suchte, — in der Synthese der Hochscholastik und Newmans. So zeigt der Beginn jener Periode, die man als den Kampf um den Modernismus bezeichnen kann, dieselbe Lösungsperspektive, die nun ihr Ausgang deutlicher noch herausstellt, nachdem im ganzen Flut- und Ebbegang ihres Verlaufs, fast unlöslich mit ihrem Ausgang verknüpft, der Kampf um sie getobt —: die großen Probleme, die der Modernismus aus Newmans Philosophie entnommen, um sie in ‚genialem Mißverstehen' Newmans (Sarolea) zur eigenen immanentistischen Lösung zu vereinseitigen und dadurch zur Häresie zu führen, diese großen Probleme lösen sich nur im Geiste der Lösung ihres Meisters —: im Geiste der aus ihren historischen Bedingungen heraus richtig verstandenen ‚Philosophie der subjektiven Religion' Newmans. Dieser Geist allein kann der Schutzgeist der Phänomenologie sein.

ANHANG.

DIE NEUE KATHOLISCHE INTUITIONS-SCHULE UND IHRE HISTORISCHEN UNTERLAGEN.

Im Brennpunkt des heutigen deutschen katholischen Geisteslebens steht unverkennbar die Frage: Ist für die Begründung des Daseins Gottes und für die Glaubensbegründung im besondern nicht der alte Weg unbrauchbar, wenigstens lückenhaft, und darum durch einen neuen Weg zu ersetzen? Diese Fragestellung hatte ein erstes Stadium in den Kämpfen um die Schriften C. Isenkrahes und betrat ihr zweites durch die Schriften Joh. Hessens [1] über die ‚unmittelbare' Gotteserkenntnis

[1] Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin (Münster 1916) (= A).

Antiker und moderner Idealismus (Phil. Jahrbuch XXX [1917]) (= B).

Graf v. Hertling als Augustinusforscher (Düsseldorf 1919) (= C).

Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus (Paderborn 1919) (= D).

Die Religionsphilosophie des Neukantianismus (Freiburg 1919) (= E).

Der augustinische Gottesbeweis (Münster 1920) (= F).

Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter (Franzisk. Studien VII [1920]) 1—13 (= G).

Malebranches Verhältnis zu Augustin (Phil. Jahrb. XXXIII [1920] 53—62) (= H).

Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus (ebd. XXXIV [1921] 370—378) (= J).

Augustinische und thomistische Erkenntnislehre (Paderborn 1921) (= K).

Patristische und scholastische Philosophie (Breslau 1922) (= L).

Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Kempten 1923) (= M).

Augustinus, vom seligen Leben (Leipzig 1923) (= N).

bei Augustin und die Matth. Laros'[1] über die Intuition als Grundlehre Pascals und Newmans. Dieser Bewegung, die aus eigentlich innerkatholischen Geistesbedingungen sich herausbildete, kommt nun, aus den eigenen Bedingungen des außerkatholischen Geisteslebens entwickelt, die eigentliche Phänomenologie entgegen, vorab mit ihrem Begriff der Wesensschau und des ‚unmittelbaren' Vorzeichnung-Erfüllungs-Verhältnisses zwischen Akt und Objekt. Wesensschau und Vorzeichnung-Erfüllungs-Verhältnis, die beide von Haus aus, wie wir zeigten, apriorisch-logische Aufstellungen sind und auf die ‚Qualität' gehen, verbinden sich durch ihren Charakter ‚unmittelbarer Schau' mit der psychologisch-gesehenen ‚unmittelbaren Intuition' der Auffassungen Hessens und Laros', die auf die ‚Realität' gehen. Von diesen historischen Ursprüngen aus wird es verständlich, wie sowohl die, an und für sich von Augustinus-Pascal-Newman (in ihrer Auffassung) her orientierten, Vertreter des ‚Unmittelbaren' und der ‚Intuition' Max Scheler für sich in Anspruch nehmen, als auch Max Scheler sein, an und für sich rein phänomenologisch orientiertes, System als Ausbildung Augustinischer und Newmanscher Keime darstellen kann. Aus diesem Ineinanderschwimmen hat sich ergeben, was wir nun als Tatsache vor uns sehen: die Proklamierung des Schelerschen Systems zur Theorie der ‚unmittelbaren Intuition', die die alte katholische Theorie ‚mittelbarer' oder ‚diskursiver' Gotteserkenntnis bzw. Glaubensbegründung zu ersetzen habe, und die Darstellung Max Schelers als sozusagen Höhepunktes der Entwicklung Augustinus-Pascal-Newman.

Es ist offensichtlich, daß zu einer Klärung eines solchen ‚synkretistischen' Tatbestandes seine zwei Bestandteile voneinander geschieden und für sich untersucht werden mußten, zuerst das Schelersche System in seinen eigenen Zusammen-

[1] Pascals Pensées (Kempten 1913) (= O).
Das Glaubensproblem bei Pascal (Düsseldorf 1918) (= P).
Kardinal Newman (Mainz 1920) (= Q).

hängen und seinen Beziehungen zur alten katholischen Lösung und zur neuen, wie sie aus den Schriften Hessens und Laros' mehr oder weniger deutlich heraustritt, dann aber die Hessen-Larossche Lösung in ihren eigenen Zusammenhängen und historischen Unterlagen. Die erste Arbeit ist geschehen.

Die zweite, eine eingehende Prüfung der Schriften Hessen-Laros' von ihren Bedingungen aus, soll im Folgenden versucht werden. Hessen und Laros legen ihre Lösung nicht so sehr systematisch als in historischen Untersuchungen vor; bei Laros ist diese Beschränkung auf das Historische so groß, daß er fast nur als Pascal-Newman-Forscher erscheint. Daher ist unsre Frage eine zweifache. Erstens: Wie stellt sich die systematische Lösung Hessen-Laros' dar? Zweitens: Wie steht es mit ihrer historischen Unterlage, d. h. mit ihrer Augustinus-Pascal-Newman-Darstellung?

§ 1. Das System der ‚unmittelbaren' Intuition.

1. Darlegung.

Der Hintergrund der Auffassungen Hessens und Laros' ist unverkennbar das im katholischen Geistesleben der letzten Jahre immer mehr hervorgetretene Unbehagen an den überlieferten Theorien von Gotteserkenntnis und Glaubensbegründung, sowie das Bestreben, durch eine positivere Auseinandersetzung mit dem außerkatholischen, modernen Geistesleben zu neuen, besseren Lösungen zu gelangen. So kehrt in Hessens Schriften der Hinweis auf die Kritik Isenkrahes an den herkömmlichen Gottesbeweisen immer wieder (E 91; D 60; F 10). Die ‚erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten' der ‚herkömmlichen Gottesbeweise' legen eine ‚Wiederaufnahme des augustinischen Gedankens nahe' (D 60). ‚Als Hauptquelle dieser Unstimmigkeiten erschien diesem Forscher [Isenkrahe] das Kausalgesetz, das nach ihm zu den schwierigsten und umstrittensten Problemen der Philosophie gehört, und so glaubte

er denn im Interesse einer bündigen Beweisführung jenes Axiom völlig ausschalten zu sollen‘ (F 10). Auf der andern Seite ist es die neukantianische Schule, vor allem die Badener, die ihm (er führt Sev. Aicher für sich an) eine Wiederbelebung des ‚Augustinismus‘ als empfehlenswert erscheinen läßt: was diese Schule anstrebt, sei gerade in Augustinus (so wie Hessen ihn faßt) erfüllt (A 114, B, E, F 80 ff.). Während Scheler im ‚Ewigen im Menschen‘ zu Rickert und Windelband scharf ablehnend Stellung nimmt, findet Hessen in ihnen zum mindesten wahre Ansatzpunkte einer richtigen Religionstheorie, wenigstens für eine wissenschaftliche Grundlegung des Gottesglaubens, wenngleich er für eine psychologische Grundlegung des religiösen Vorgangs sie doch schließlich wieder ablehnt, weil er hier eine ‚Intuition‘ im ganzen Bereich des Seelenlebens will (E 79 ff, G 12 f.). Ähnlich orientiert zeigt sich Laros, wenn er Pascals Meinung von den ‚traditionellen Gottesbeweisen aus der Natur‘ dahin auseinandersetzt, ‚daß Gläubige in ihrer Überzeugung dadurch vielleicht gestärkt, Ungläubige aber nicht daraus die Überzeugung gewinnen können‘. ‚Dasein Gottes und Tatsache der Offenbarung müssen erst auf andere Weise sichergestellt sein‘ (P 172/173). Und an anderer Stelle: ‚Dazu kommt er [Newman] in philosophischer Beziehung einer breiten Strömung des gegenwärtigen Denkens, die unverkennbare Kräfte aufweist und im Intuitionismus Bergsons ihren extremen Vertreter hat, ziemlich weit entgegen. Diese findet in seiner Kritik der individuellen, diskursiven Vernunft und seiner Vorliebe für das konkrete Denken willkommene Anschlußpunkte, und das lebende Geschlecht, das ratlos an den Trümmern der rationalen Wirklichkeiten steht und zu den transzendenten Tiefen des Daseins vordringen will, wird auf seine Analyse des Irrationalen am liebsten hören. Was bei Alfred Mombert, Reinhard Johannes Sorge, Karl Caspar, Josef Eberz in Poesie und Kunst um Ausdruck und Form ringt, ist der Inhalt seines Suchens und Findens gewesen, und seine

Gedankengänge führen unmittelbar zu den Toren des Mysteriums, das Nietzsche und Strindberg als letztes Wort der neueren Geistesentwicklung geahnt haben, und zu dem den Weg zurückzufinden die Schicksalsfrage der modernen Zeit ist (Q 5/6). Die Intuitionstheorie, die er (in P) vorlegt, ist ihm am klarsten bei Bergson entwickelt[1], wenngleich er sie mit

[1] Laros sucht freilich (P 105) Bergsons ‚Intuition' in seiner Weise zu interpretieren, aber die innern Zusammenhänge des Systems Bergsons machen diese Interpretation unmöglich. Bergsons absolute Antithese von ‚Intellekt' und ‚Intuition' ist korrelat der Antithese von ‚Materie' und ‚Leben'. Wie die ‚Materie' erstarrtes Leben ist, so ist der ‚Intellekt' das Erkenntnisorgan der Erstarrung. ‚Intuition' aber ist Einswerden mit dem strömenden Leben selbst. Der letzte Hintergrund aber ist die physische Einheit von Intellekt-Materie bzw. Intuition-Leben, so daß das Weltall ein einziger Bewußtseinsstrom ist, der immer wieder ‚Formen' auskristallisiert, um sie immer wieder in das ewige Strömen aufzulösen —, d. h. jener innere Rhythmus des All-lebens, wie ihn in Deutschland die Philosophie Georg Simmels als letzte Lösung bot. Dahin geht auch geradezu einstimmig die Meinung der Bergson-Literatur. Cl. Bäumker weist auf die Identität von Bewußtsein und Leben, dessen eine Seite der Rhythmus von Intellekt und Intuition, dessen andere Seite der Rhythmus von Materie und Lebensströmung ist; diese *eine* dynamische Wirklichkeit *ist* Gott (Philos. Jahrb. XXV [1912] 18 ff.). Dasselbe betont mit scharfer Ablehnung Max Scheler (Abhandlungen und Aufsätze II [Leipzig 1915] 214 ff.; jetzt UW II Nr. 2), wenngleich er im ‚Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge' (ebd. 197) und der ‚Evidenz im Haben des Seins' (205) gegenüber kantischem Kritizismus eine der eigenen Haltung verwandte Einstellung begrüßt. Walter Meckauer (Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson [Leipzig 1917]) stellt klar den intellektfeindlichen Charakter der Intuition heraus (4 52 f. 61), ihre Gefühlseigenart (56), ihre Instinktnatur (26), ihr ‚metaphysisch-mystisches Einswerden mit dem Rhythmus der „durée"' (9 36 38); ja die Intuition *ist* als ‚ungetrennte Einheit mit dem Strom der „durée"', ‚der Rhythmus, die Anspannung des Lebens selber' (17). Roman Ingarden (Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, im Jahrbuch für Philos. und phänom. Forschg. V [1922]) bezeichnet die Intuition als ‚von jederlei intellektueller Erkenntnis radikal verschieden' (298), als ‚Zusammenfallen mit dem Gegenstand' (378) und als ‚das in allen seinen Tendenzen und Gestaltungen sich selbst erfassende Leben' (392). Alb. Inauen (Bergsons Ich-Intuition, im Gregorianum III [1922] 572 ff.) zeigt im Ich-erfassen dieses In-eins-fallen von Subjekt und Objekt. Helmuth Pleßner betont den gegenwissenschaftlichen Charakter der Intuition vielleicht am stärksten und sehr klar ihr ‚unmittelbares Darinnensein im absoluten Sein': ‚in der Intuition

der Wesensschau Husserls ebenfalls gleichzusetzen sucht. In seinen ‚Germania'-Artikeln im April/Mai 1922 stellte er dann diese ‚platonisch-augustinische' Auffassung, wie er sie nennt, als ‚scharfen Gegensatz' dar ‚zur aristotelisch-scholastischen Philosophie ebenso wie zu den anti-intellektualistischen Theorien des Modernismus'.

Die vom immanentistischen ‚élan vital' her gesehene ‚Intuition' Bergsons, die aus logischer Reduktionsmethode entspringende ‚Wesensschau' Husserls, der einer induktiv-approximativen Wissenschaftsmethode verwandte ‚Folgerungssinn' Newmans, das aus der Hypertranszendenz der platonischen ‚Teilnahme' (μετοχή) geborene ‚theologische Apriori' Augustins werden also von Laros mit den, aus Reaktion gegen eine mathematisch-diskursive Erkenntnis geborenen und (was Laros nicht beachtet) von der jansenistischen Liebeslehre offenbar beseelten, ‚raisons du cœur' Pascals, dem eigentlichen Urtyp von Laros' ‚Intuition', zu einer geistesgeschichtlichen Zwangs-Synthese verbunden. Ähnlich gestaltet sich dann auch Hessen letztlich eine subjektiv bedingte geistesgeschichtliche Einheit, indem er seinen Augustinismus auf der einen Seite mit Scheler identifiziert (M 18), Scheler aber samt Husserl einfachhin mit Bergson, ja mit den Pragmatisten zur Gruppe der Lebensphilosophie zusammenfaßt (M 82 ff.) und zu Dilthey stellt (M 67 f. 109), auf der andern Seite aber in Augustin, Pascal und Newman eine einzige blutsverwandte Linie sieht (M 58 u. a.). Dieses Ganze ist dann für beide die Philosophie der ‚unmittel-

---

schwingt der Mensch ... in dem eigentümlichen, begrifflich-schematisch nicht faßbaren Rhythmus des Lebens der Dauer, er taucht in seinen Strom selbst ein (Einheit der Sinne [Bonn 1923] 77 99/100 289 304). Bergsons Intuition ist also nur annehmbar unter Annahme seiner Identität von Subjekt und Objekt und Gott und All. Die ausdrückliche Widerlegung der Larosschen Bergson-Darstellung bringt sehr klar P. Simon (Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie [Paderborn 1920] 102 ff.), der scharf mit den obigen Kritikern sowohl den strikten Irrationalismus (ebd. 105 f.) wie die Identitätslehre Bergsons betont (129 ff.).

baren Intuition', der im Geisteskampf die Zukunft gehöre. Denn, wie Hessen ausführt, ‚der Rationalismus, der nur eine rationale Erkenntnis gelten läßt und die Intuition als Erkenntnismittel ablehnt, hat sich als unfähig erwiesen, die höchsten Aufgaben der Philosophie zu lösen. . . . Aber auch in seiner gemäßigten Form, die er im kritischen Realismus angenommen hat, versagt er und muß er versagen in Weltanschauungsfragen' (M 112); eine ‚Synthese von Rationalismus und Intuitionismus' sei zu erhoffen (M 112). Wir haben im Hauptteil unsrer Arbeit bereits praktisch nachgewiesen, wie die Art Hessens und Laros', Scheler und die Phänomenologie überhaupt in ihre Fragestellung einzubeziehen, der Fragestellung der Phänomenologie und Schelers im besondern schlankweg widerspricht, und wie anderseits Husserl und Scheler nur in ganz beschränktem Maße mit der evolutionistisch gerichteten Fragestellung der Gruppe Bergson-Dilthey-Troeltsch in Verbindung gebracht werden können. Husserl und Scheler gehen rein auf die reduktive Gewinnung des ‚Wesens', nicht des ‚Daseins', Hessens-Laros' Fragestellung aber wesentlich auf einen neuen Weg der Gewinnung des ‚Daseins'; Husserl-Scheler betrachten das ‚Wesen' als ein im Werdeprozeß der Geschichte objektiv Verharrendes, Bergson-Dilthey-Troeltsch das ‚Wesen' als ein durch den Werdeprozeß Geschaffenes[1]. So bleibt von all den geschichtlichen Synthesen Hessen-Laros' nur die Gruppe Augustin-Pascal-Newman, die im zweiten Teil zu untersuchen sein wird.

Nun zu einer Prüfung des Systems der ‚unmittelbaren Intuition'.

Hessen zunächst hält wohl mit der Scholastik dafür, daß Gottesbeweise möglich sind und geführt werden müssen, wie

[1] Sehr klar zieht Helm. Pleßner (Einheit der Sinne [Bonn 1923] 79 91) den scharfen Graben zwischen Intuitionismus und Phänomenologie. Überhaupt regt sich allmählich der gesunde wissenschaftliche Geist gegen die Verwirrungen des Intuitionismus. Ebenso scharf ist Meckauers Ablehnung des Intuitionismus (Der Intuitionismus usw. 39 ff.).

seine durch alle seine Schriften durchgehende Zweiheit von ‚Gottesbeweis' und ‚intuitiver Gotteserkenntnis' zeigt. ‚Gottesbeweis' und ‚Gotteserfahrung' ferner dürften nach ihm in einem ähnlichen Verhältnis stehen, wie es auch auf scholastischem Standpunkt entspricht: der logische Rechtsgrund des Gottesbeweises wird zum psychologischen Wirkgrund der Gotteserfahrung[1]. Der entscheidende Unterschied liegt vielmehr im Inhalt des von ihm geführten Gottesbeweises, dem dann natürlich auch eine andere Art der Gotteserfahrung entspricht. Dieser Gottesbeweis geht von den letzten und höchsten Inhalten des Denkens aus, wie sie in den Grundprinzipien der Logik, Moral und Ästhetik gegeben sind. Diese enthalten ein Element der unabänderlichen Notwendigkeit und Ewigkeit, in dem der Unwandelbare und Ewige selber ‚unmittelbar' ‚geschaut' oder ‚berührt' wird (D 8 ff., B, F, K 40 ff., J 374, H 59 usw.). Diese ‚Grundprinzipien' werden nicht gefaßt als eine ‚Wirkung', deren ‚Ursache' Gott sei: ‚Von einer kausalen Erklärung kann hier natürlich keine Rede sein, da jene Gegenstände ja nicht der realen, sondern der idealen Ordnung angehören. Vielmehr kann hier nur eine logische Analyse und eine darauf fußende sinnvolle Erklärung unter Anwendung des logischen Satzes vom hinreichenden Grunde statthaben' (F 73; vgl. H, J, K)[2].

Mit diesem Gottesbeweis ist aber noch nichts über die konkrete Realität Gottes ausgemacht, da ja die obigen ‚Grundprinzipien' keine realen Dinge sind; darum vermag auch nach Hessen die neukantianische Schule, auch auf dem Wege Windelbands, nicht zur Wirklickeit Gottes vorzudringen (B 196/197, E 82). Wie kommt Hessen zur Wirklichkeit Gottes?

[1] Stimmen der Zeit CIV (1922) 12—19.

[2] Sonderbarerweise spricht Hessen trotzdem von ‚Kontingenz' als Grundlage seines Beweises: ‚als Grundlage des Beweises dient . . . der Nachweis der Ergänzungsbedürftigkeit der einzelnen Wertgebiete, ihrer wesenhaften Kontingenz' (F 109). Also Ablehnung der Kausalität — und Behauptung ihrer Grundlage.

Ein erster Weg, der in den frühern Schriften Hessens heraustritt, ist die Fassung Gottes als Einheit von Denken und Sein. Er weist auf sie hin in seiner ersten Schrift, wenn er den ‚erkenntnistheoretischen' Kerngedanken Augustins als ‚Keimzelle' des ‚noetischen Gottesbeweises' bezeichnet und von einer ‚kritischen Perspektive' spricht, nämlich ‚auf einen, jene zwischen Denken und Sein bestehende Relation erklärenden Realgrund . . ., der dementsprechend als die vollkommenste Durchdringung von Idealität und Realität, d. h. als göttliche Vernunft zu bestimmen ist' (A 115/116). Anders drückt er diesen Gedanken aus, wenn er zunächst gegenüber dem ‚idealen' Reich der Wahrheiten ein Reich der Wirklichkeit fordert, um dann das ‚dritte Reich' der Einheit beider zu entwickeln. ‚Zu dem rationalen Moment der Wirklichkeit ist jetzt das irrationale oder reale hinzugetreten, eine ideale und eine reale Ordnung sind unterschieden. Beide Reiche zeigen nun aber ein eigentümliches Aufeinanderbezogensein. Das ist nur dadurch möglich, daß beide in einem dritten gemeinsam gründen. Dieses ‚dritte Reich' ist mithin als die Einheit von Idealität und Realität, mit andern Worten als göttliche Vernunft zu bestimmen' (B 198).

Hessen nimmt hier u. a. einen Lieblingsgedanken des jungen Hertling auf: ‚Soll . . . an der Objektivität und materialen Wahrheit unsrer Erkenntnis einer Außenwelt festgehalten werden, . . . so tritt die Notwendigkeit, dem Erkenntnisvorgang nach der Seite seines subjektiven wie seines objektiven Faktors durch die Beziehung auf ein höchstes intelligentes Prinzip seine letzte Begründung zu geben, nur um so deutlicher hervor.'[1] Indes tritt diese Form eines endgültigen Gottesbeweises

[1] Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung (Bonn 1875) 153, Anm. Es ist aber sehr bezeichnend, daß Hertling in seiner ‚Metaphysik' (Kempten 1922), also seinem letzten, reifsten Werk, prinzipiell nur die Gottesbeweise aus der objektiven Welt kennt und die sog. ‚Beweise aus dem Bewußtsein' dem teleologischen Gottesbeweis einordnet. Damit vertritt er noch kon-

in Hessens spätern Schriften zurück. Hier versucht er direkt und unmittelbar die empirische Realität Gottes als ‚substantiale Wahrheit' zu fassen. ‚Das Normbewußtsein . . . weist in seiner dreifachen Richtung, als logisches, ethisches und aesthetisches Bewußtsein, einen Dualismus auf, nämlich den Gegensatz von Sollen und Sein, Norm und Wirklichkeit. Damit weist es aber über sich selbst hinaus auf eine letzte Einheit, die die Überwindung jener Dualität bedeutet. Es muß also ein Etwas geben, das die Identität von Norm und Sein, Idealität und Realität darstellt, das mithin in der dreifachen Richtung des Normbewußtseins als substantielle Wahrheit, Gutheit und Schönheit erscheint. Diese transzendente Realität heißt in der Sprache der Religion „Gott". Die Gottesidee erscheint somit

---

sequenter als durchgehend die scholastischen Lehrbücher die große Erkenntnis der Scholastik, daß nur das objektive ‚Werden' als solches im Umfang seines Begriffs (Sich-verändern, Gewordensein, Streben zur Vollendung) der empirische Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Gottesbeweises sei. Gott als das absolute Sein ist in allem ‚Werden' gleich fern und gleich nahe. Mithin ist eine sachgemäße Einteilung der Gottesbeweise konsequent nur in der Hertlingschen Weise möglich: Beweis aus der Bewegung (entsprechend dem ‚Sich-verändern'), kosmologischer Beweis (entsprechend dem ‚Gewordensein'), teleologischer Beweis (entsprechend dem ‚Streben zur Vollendung'). Die übliche Einteilung in ‚Beweise aus der Außenwelt' und ‚Beweise aus der Innenwelt' sprengt eigentlich den Rahmen des strengen Gottesbeweises. Denn ‚Innenwelt' (Beweis aus Wahrheitserkennen, Sittlichkeit, Glückseligkeit) ist nur eine ‚persönlichere' Veranschaulichung. Der Beweisgrund ist derselbe wie für die ‚Außenwelt', nämlich der ‚Werdecharakter' des Menschen. Mithin sind die Innenweltbeweise eine Art Herübernahme der psychologischen Wege der Gotteserfahrung, also eine Art Einbruch von Religionspsychologie in die Religionsphilosophie. Es ist also erst eigentlich die Theodiceeform Hertlings eine durchschlagende Abweisung aller Immanenzideen, die mehr oder minder auch noch die ‚Beweise aus der Innenwelt' färben, da sich hier unbewußt der Eindruck einschleichen kann, als sei Gott objektiv näher im Menscheninnern als in der Außenwelt. Gewiß, insofern die Menschenseele Gott ‚ähnlicher' ist als das Untermenschliche, ist Gott in ihr ‚näher'. Aber der Erweisgrund seiner Nähe überhaupt ist das ‚Werden' und nur das ‚Werden'. Hier aber ist keine größere ‚Nähe' in der Menschenseele als in der Welt. Vgl. Stimmen der Zeit CIV (1922) 12—19.

als Abschluß und Krönung der drei Wertgebiete: der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. In ihr finden diese ihre notwendige Ergänzung und Vollendung. Darin liegt das logische Recht der Gottesidee und damit die Bürgschaft für die Existenz Gottes‘ (E 93). Im ‚Augustinischen Gottesbeweis‘ weist er auf eine zweifache andere Möglichkeit hin. Einmal (mit Switalski) darauf, daß unser Erkennen als ‚realer und stetig zu realisierender Prozeß‘ (Switalski) einen Gott verlange, der ‚nicht bloß ein von uns konstruiertes Ideal, sondern der aus sich seiende, Idealität und Realität . . . in gleicher Weise schöpferisch begründende Gott ist‘ (Switalski). Dann aber (mit Oskar Ewald) auch auf die Beziehung unsrer Erkenntnis auf die realen Dinge, da unser Erkennen sowohl auf Dasein wie Sosein gerichtet ist. Aber, wenn wir richtig sehen, ist es Hessen um eine solche Verfestigung nicht viel zu tun. Man gewinnt den Eindruck, daß ihm unmittelbar in seinem Gottesbeweis nicht bloß das ‚Wesen‘, die Idee Gottes, sondern auch die Realität Gottes gegeben ist, wie sich auch aus seiner Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis ergibt: Gott, die unwandelbare ewige Wahrheit, an der wir teilhaben in den ewigen unwandelbaren Grundprinzipien der Wissenschaft, Ethik und Ästhetik, ist eben d a r u m auch der reale Gott. Die erkenntnistheoretische Schwierigkeit des Übergangs vom Reich der Gedanken zum Reich des Seins schiebt er beiseite. Die Ergänzungen Switalskis und Ewalds, die gerade aus der Einsicht in dieses Problem erfolgen, sieht er nur als verschiedene Formen des einen Beweisgangs an: ‚Der augustinische Gottesbeweis läßt sich somit in dreifacher Weise durchführen. Man kann mit dem Kirchenvater von den obersten Wahrheiten und Normen direkt auf eine substantielle Wahrheit schließen, indem man die Ewigkeit und Absolutheit der erstern auf ein Ewiges und Absolutes im metaphysischen Sinne zurückführt. Um diesen Schluß zu verfestigen, kann man aber auch ein reales Moment bei der Beweisführung zu Hilfe nehmen,

indem man entweder auf die Beziehung jener Wahrheiten zum erkennenden Subjekt oder auf ihr Bezogensein zu den wirklichen Dingen hinweist. Bei dieser Heranziehung eines realen Momentes tritt der Realitätscharakter des Urgrundes, auf den die obersten Wahrheiten zurückgeführt werden, stärker hervor und wird der Schein einer Hypostatisierung, eines unbegründeten Übergangs aus der idealen in die reale Ordnung, besser gemieden' (F 103/104).

Diesen Gottesbeweis bezeichnet Hessen noch als ‚mittelbare' Gotteserkenntnis. Aber schon in ihm ist die ‚unmittelbare' Gotteserfahrung grundgelegt. Denn: ist Gott *die* substantielle Wahrheit, die wir ‚schauen', ‚berühren', wenn wir die absoluten Wahrheiten erkennen, so ergibt sich in innerer Konsequenz die Lehre, daß Gott auch der unmittelbare Wirkgrund dieser höheren Erkenntnis ist: Gott unmittelbares Objekt und unmittelbare Ursache. Da nun nach Hessen Gott in den ‚Grundprinzipien' nicht bloß als ‚Wahrheit' gegeben ist, sondern als *substantielle* Wahrheit, d. h. als konkrete Realität, so folgt für den konkreten Vorgang der Gotteserkenntnis, daß in ihm Gott auch als konkrete Realität ‚geschaut', sozusagen ‚berührt' wird. Der ‚Gottesbeweis' aus den ‚Grundprinzipien' ist damit nur insofern ‚mittelbar', als hier die Erkenntnis Gottes bewußt im ‚Satz vom hinreichenden Grund' verfestigt wird, der aber nach Hessens Auffassung (F 110) nur ‚Postulat' ist. Der Satz vom hinreichenden Grund ist das ‚Mittel', das zwischen Gott und Seele steht. Dieses fällt in der konkreten Gotteserfahrung weg; damit ist sie schlechthin ‚unmittelbar'. Damit aber ist die konkrete Erfahrung *in sich* der eigentliche Rechtsgrund der Religion. ‚Das Recht der Religion gründet sich im letzten und tiefsten Grunde auf jene eigentümliche Gewißheit, die dem religiösen Bewußtsein eignet. Es ist eine unmittelbare Gewißheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewußtsein sein Zentralobjekt umfängt. . . . Die Inhalte des religiösen Erlebens, die religiösen Werte, besitzen den eigentlichen Ausweis

ihres Geltungsrechtes in jener unmittelbaren Gewißheit, wie sie den religiösen Erlebnissen eigentümlich ist. Läßt man jene Gewißheit nicht gelten, dann verlieren die religiösen Werte ihr Geltungsrecht und ihre Wahrheit.... In der religiösen Erfahrung ist sich der Mensch bewußt, mit einer transzendenten Wirklichkeit in Beziehung und Wechselwirkung zu stehen.... Damit ist ... die Religion gewissermaßen auf eigene Füße gestellt. Über ihr Recht entscheidet letzten Endes nicht die Philosophie, sondern sie besitzt ihr Recht in sich, sie begründet sich selbst durch die ihr eigentümliche Gewißheit.... Religion... stellt der Bewegung von unten nach oben eine Bewegung von oben nach unten, der Aktivität und Produktivität eine gewisse Passivität und Rezeptivität entgegen' (E 79—88)[1]. Dieses Grunderlebnis hat eine intellektuelle Seite, und eine emotionale Seite, die er mit den Termini der Phänomenologen als Werterkennen und Wertfühlen bezeichnet, wie er auch das ganze Erlebnis in den spätern Schriften kurz ,Werterlebnis' nennt; ,was ihm aber in jeder der beiden Richtungen eignet und sein Wesen ausmacht, ist die Unmittelbarkeit, mit der es sein Objekt erfaßt und die damit gegebene unbezweifelbare Gewißheit' (D 34). ,Weil ... Gott in der Menschenseele unmittelbar gegenwärtig ist, darum vermag sie ihn auch unmittelbar zu schauen' (N XV). Diese ,unmittelbare Intuition' überträgt dann Hessen schließlich auch auf den Glaubensakt, wenn er von der ,augustinisch-anselmischen Richtung' schreibt, daß nach ihr ,der religiöse Glaube nicht auf einer intellektuellen Grundlage ruht, sondern gewissermaßen auf eigenen Füßen steht und in der unmittelbaren Gewißheit des religiös-intuitiven Erkennens seine tiefste Geltungsgrundlage

[1] Vgl. Phil. Jahrb. XXXIII (1920) 382—385 die entschiedene Kritik Chr. Schreibers, der klar darauf hinweist, wie sehr diese Ausführungen die allgemeine katholische Lehre über die Objektivität der Religion verwirren. Vgl. ebenso Schelers, von Hessen entschieden abweichende, Lehre von der ,Unmittelbarkeit'.

besitzt' (L 92). Diesen Gesamtstandpunkt bezeichnet er als ‚platonisch-augustinisch', sieht in ihm auf der einen Seite, in völliger Verkennung der grundverschiedenen Fragestellung, eine Art katholisierte Form der Phänomenologie, auf der andern Seite nicht direkt einen ‚Gegensatz zu der neuscholastischen, an Aristoteles und Thomas orientierten Philosophie, sondern... nur ... ein stärkeres Hervortreten der auch im Thomismus vorhandenen platonisch-augustinischen Ideen' (M 3), aber meint doch, daß dieser ‚Augustinismus', wie er seiner Zeit im Mittelalter durch den Thomismus verdrängt worden sei, so heute seinerseits den Thomismus ablösen könne (Bonif.-Korr. 1922, Nr. 2).

Da Hessen, im entscheidenden Unterschied zu Scheler[1], eine ‚unmittelbare Intuition' des ‚Daseins' Gottes aufstellt, so mußte er sich natürlich die Frage stellen: Ist das nicht theologischer Ontologismus, d. h. unmittelbares Schauen der realen Wesenheit Gottes? Die Unterscheidungen, mit welchen er seinen Standpunkt gegen diesen schon rein philosophisch unmöglichen Standpunkt abzugrenzen sucht, sind folgende. Für den Ontologismus sei erstens Gott als Sein, nicht als Wahrheit der Kerninhalt der ‚unmittelbaren Intuition'. Zweitens fasse der Ontologismus Gott als erste und absolute Bedingung aller Erkenntnis, nicht bloß als Apriori der höchsten reinen Vernunfterkenntnis (A 103, D 46 ff., H 59, J 374—378, K 43). Drittens sei (im Gegensatz zum Ontologismus) die ‚unmittelbare Intuition' Gottes hier auf Erden eine stückhafte und unvollkommene: ‚eine unmittelbare Erleuchtung und damit auch eine gewisse Selbstoffenbarung Gottes . . ., die freilich keine volle Offenbarung des göttlichen Wesens bedeutet' (K 64). Diese ‚Unvollkommenheit' der diesseitigen Intuition (D 34 ff., N XVI) im Unterschied zum jenseitigen ‚seligen Schauen' (visio beatifica) sei in der ‚unendlichen Wesensfülle Gottes' begründet, kraft deren Gott

[1] Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. (Jan. 1923) und diese Schrift S. 104 ff.

sowohl ‚partiell' als ‚ganz' geschaut werden könne; die zweite ‚Unvollkommenheit' liege in der zeitlichen Unbegrenztheit der irdischen ‚Intuition'; ‚es ist ein Erlebnis, das nicht lange andauert, sondern nur wenige Augenblicke währt'. Durch diese ‚Unvollkommenheit' sei gegeben, daß mit unsrer diesseitigen ‚Intuition' nicht die ‚ewige Seligkeit' verbunden ist, wie mit der jenseitigen ‚seligen Schau'[1]. Einen letzten Unterschied dem Ontologismus gegenüber sieht Hessen endlich darin, daß dessen ‚Unmittelbarkeit' ein rein logisch und erkenntnistheoretisch abgeleitetes Datum sei, während sie nach Augustin (in Hessens Auffassung) wesentlich an ‚sittliche Vorbedingungen' sich knüpfe (D 40 ff.)[2]. So glaubt Hessen, wie er auch in dem oben angeführten Artikel der ‚Akad. Bonif.-Korr.' ausführt, eine ‚Intuition' mit wahrer ‚Unmittelbarkeit' aufzustellen, die nichts mit ‚diskursiver Erkenntnis' zu tun habe und doch gleichwohl die dogmatisch unhaltbaren Konsequenzen des Ontologismus vermeide.

Hieraus erhellt also, entgegen Hessens Behauptungen (M 16 ff. u. a.), der Unterschied Hessens von Switalski[3]. Switalski lehrt gewiß eine ‚Intuition' als Ausgang alles Erkennens; aber diese Intuition ist mehr ein dunkles Ersterfassen, das nun der ‚verstandesgemäßen Bearbeitung bedarf' (II 85, 142, 144). Ebenso lehrt er den ‚religiösen Trieb' als Urtrieb aller andern geistigen Erkenntnistriebe, aber nur weil er ‚Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter' ist (II 140). Auf dieser formalen Grundlage erhebt sich nun sein ‚platonischer Aristotelismus' (I 59), der aber fast mehr leibnizsche Färbung trägt und in gewisser entfernter Verwandtschaft zur Troeltschen Idee einer Synthese von Wesen und Entwicklung steht (I 51 u. a.). Die Welt der Ideen und die Welt der Realitäten sind nur darum letztlich einander zugeordnet, weil sie in Gott eins sind. In der Erkenntnis der Ideen ist die Idee Gottes von selber gegeben, aber erst im Erleben der Welt der Realitäten werden wir seines Daseins inne (II 57/58), und die nach einer Lösung strebende Spannung

---

[1] Vgl. Stimmen der Zeit CIV (1922) 234—238.

[2] Vgl. vom Verfasser ‚Einführung in Newmans Wesen' usw. (Freiburg 1922) 59, Anm. 2, wo das Schema der augustinischen ‚Glaubensentfaltung' zeigt, daß diese ‚sittlichen Vorbedingungen' ein Faktor der subjektiven Entfaltung des Offenbarungsglaubens sind.

[3] Probleme der Erkenntnis (Münster 1923) I—II.

zwischen der durch unser Erkennen bereits bewältigten und der noch zu bewältigenden Wirklichkeit ist nur ein wachsendes tieferes Verwurzeltwerden in Gott als der Einheit von Idee und Realität, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt: Er als Zielpunkt und Kraftquelle dieses ‚Willens zur Idee' (II 25, 66, 126).

Während also Hessen in den ‚allgemeingültigen Wahrheiten' Idee und Dasein Gottes zu erfassen scheint, ist bei Switalski das Dasein Gottes erst durch die Erfassung der realen Welt erfaßbar. Und selbst im Erfassen der Idee Gottes als des ‚theologischen Apriori' (Hertling) besteht der Unterschied, daß Hessen Gott gleichsam in den ‚allgemeingültigen Wahrheiten' erfaßt, während Switalski sie nur ‚auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt' (II 59). Von der Scholastik hinwiederum unterscheidet sich Switalski dadurch, daß er an die Stelle ‚abbildender Begriffe' die ins Unendliche weisende anzubahnende Synthese von ‚Idee' und ‚Wirklichkeit' setzt, so daß die formale Verankerung und Einheit von Idealgültigkeit (Allgültigkeit) und Realgültigkeit auf der einen Seite nicht so sehr im geschöpflichen Wesensverhalten als direkt in Gott liegt, der mithin schon die Erkenntnisgrundlage bildet — auf der andern Seite aber das letzte praktische Kriterium der ‚Wahrheit' eines Satzes nicht so sehr in einer statischen ‚absoluten Richtigkeit' liegt, als in der in ihm zum Ausdruck kommenden Dynamik eines ‚echten Strebens nach' der Wahrheit (II 112, 126 u. a.).

Die Gedankengänge Matth. Laros', soweit sie sich nachzeichnen lassen, haben hiermit eine gewisse Verwandtschaft. Er ist ursprünglich vom Glaubensproblem her orientiert und stellt hier einen Intuitionsbegriff auf, der nach ihm die Mitte halten soll zwischen einem syllogistischen Intellektualismus und einem subjektivistischen Voluntarismus. Gegenüber der scholastischen Lösung, die für die Tatsache der Offenbarung mit einer ‚moralischen Gewißheit' sich begnügt, auf die hin der Wille die Glaubenszustimmung ‚befiehlt', stellt er eine unmittelbare ‚Intuition' auf, die zum direkten Ergebnis die Glaubenszustimmung selbst hat, so daß der Glaubensakt, wie er in den ‚Germania'-Artikeln (1922 Nr 147) sagt, ‚von seiten Gottes Gnade, von seiten der Menschen Intuition' ist. ‚Vom Standpunkt des logisch-diskursiven Denkens aus ist keine mathematisch sichere Erkenntnis der Offenbarungstatsache zu erreichen, wohl aber eine gleichwertige vom Standpunkte des intuitiven Denkens. . . . Mathematisch kann er zu keinem

zwingenden Schluß kommen, und ein widerstrebender Wille findet in den Dunkelheiten stets Grund genug, seine Zustimmung zu verweigern. Die Intuition aber gestaltet, einen guten Willen vorausgesetzt, aus den wirren Fragmenten ein lebendiges Ganze; die Kurven vervollständigen sich ihr bis zum Treffpunkte, die Gründe für die Glaubensgrundlagen erscheinen ihr in solcher Geschlossenheit und Überzeugungskraft, daß sie der mathematischen Evidenz in nichts nachsteht' (P 152/153). ‚Die Intuition ist der Transformationsprozeß, in dem die lebendige Erfassung der Einzelgründe und ihrer Gesamtheit aus der moralischen Sicherheit eine absolute macht und auf jeden hin eine absolut sichere Zustimmung bewirkt' (ebd. 141). In den ‚Germania'-Artikeln über Newman überträgt dann Laros diese Auffassungsweise auch auf die Gotteserkenntnis und spricht von einer ‚phänomenologischen Betrachtungsweise, die, entsprechend dem patristischen crede ut intelligas den Spuren Gottes in der Welt um uns, über uns und besonders in uns mit religiösem Sinne nachgeht und, die richtige Disposition vorausgesetzt, in allem den Schöpfer, Lehrer und Richter findet' (‚Germania' 1922, Nr. 147), und zitiert dafür aus dem Fragment eines Newmanbriefes den Ausdruck ‚inward perception', ‚innere Wahrnehmung' (ebd.). Den Ausdruck ‚unmittelbare' Intuition' gebraucht Laros fast ebenso oft wie Hessen; doch bliebe offen, ob er bei ihm nicht vielleicht nur den Gegensatz zu diskursivem Denken besagt, wenngleich die ‚Transformation' im Ich und der Gegensatz zu den ‚traditionellen Gottesbeweisen aus der Natur' (P 172/173) doch in eine ähnliche Richtung wie Hessens ‚Innenschau' deuten könnte [1].

Fassen wir das Gesamtbild der Aufstellungen Hessens und Laros' zusammen, so haben wir eine einzige, das gesamte religiöse Gebiet umspannende Theorie, und die Theorie, in der

[1] Vgl. P. Simon in Theol. Revue XX (1921) 19 ff., der eigentliche subjektive Intuition bei Laros nachweist.

das System Schelers im katholischen Geistesleben sich darstellt. Denn beide, Hessen vor allem, aber auch Laros (in den ‚Germania'-Artikeln und den Anmerkungen des ersten Bandes seiner Newmanausgabe) weisen auf Scheler, dessen ‚Wesensschau' die geradlinige Erfüllung augustinischer, pascalscher und newmanscher ‚unmittelbarer Intuition' sei. Dieser Gleichsetzung zweier ganz heterogener Methoden ist hauptsächlich die gegenwärtige Verwirrung im Streit um Scheler zu danken und nicht zum mindesten die wachsende Diskreditierung der Phänomenologie in katholischen und nichtkatholischen Kreisen, da sie durch diese Gleichsetzung einer logischen Reduktionserkenntnis des ‚Wesens' mit einer psychologischen ‚Intuition' der ‚Realität' nun als Verabsolutierung subjektiv bedingter Einsichten erscheint, bzw. als eine Herrschaftsanmaßung des subjektiven Erlebnisses gegenüber objektiven Wahrheiten, oder anders ausgedrückt als Theologentum von Gnaden unmittelbarer subjektiver Einsicht[1].

---

[1] Das spiegeln allzu deutlich die verschiedenen Rezensionen wider. Schon zu Schelers Werken hatten Kritiker verschiedenster Richtung bemerkt, daß mit einem ‚unmittelbaren Schauen' alles bewiesen werden könne, weil eben jeder für seine subjektiven Ansichten sich auf das ‚das schaue ich' berufen könne (so Hr. Straubinger in Hist.-polit. Bl. 168 [1921] 65—76; E. W. Mayer in Theol. Lit.-Zeitung 47 [1922] 165—189; S. Kracauer in Frankf. Zeitung 1921, Nr. 850). Aber fast temperamentvoll brach und bricht dieses Unbehagen los über Otto Gründlers Buch. Hr. Straubinger in Hist.-polit. Bl. 171 (1923) 16—24 spricht von einer ‚totalen und gewaltsamen Mißdeutung des wirklichen Sachverhalts' durch die ‚phänomenologische Religionsbegründung' und fragt erregt: ‚Will G. vielleicht auch der Offenbarung Christi gegenüber das Recht des Sehenden geltend machen?' S. Kracauer (Frankf. Zeitung 1923 Nr. 49; Lit. Bl. Nr. 2) fragt: ‚Handelt es sich denn bei derlei Wesensschauungen wirklich um Einblicke in Gesetzmäßigkeiten, denen unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eignet?' und urteilt: ‚Gründler befindet sich, gleich den übrigen Vertretern dieses Abzweiges der Husserlschen Phänomenologie ganz im unklaren über das Wesen seiner eigenen Methode. Er sieht nicht, daß die Behauptung von der Objektivität und Allgemeingültigkeit seiner Wesensschauungen erst noch eines Kriteriums ihrer Richtigkeit bedürfte, eines Kriteriums, das begreiflicherweise gar nicht beigebracht werden kann, es sei denn, daß man

2. Würdigung.

Die Frage nach der Berechtigung bzw. nach den Grenzen der, Hessen und Laros in gewissem Ausmaß gemeinsamen, Intuitionstheorie hat entsprechend zwei Teile: Besteht Hessens Theorie vor den unverrückbaren philosophischen und theologischen Data der Gotteserkenntnis? Wahrt Laros' Theorie den Grundpunkt des Glaubensaktes, daß die Zustimmung erfolge nicht auf meine Einsicht hin, sondern auf die Autorität Gottes in sich?

---

es mit den Phänomenologen selber in der fragwürdigen Evidenz jener oft recht subjektiv anmutenden Schauungen zu entdecken wähnt.' Und auch A. Dempf (Lit. Beilage Nr. 2 zum Bayr. Kurier 1923) spricht von einem ‚latenten Protestantismus fast aller, auch katholischer moderner Religionsphilosophie, nämlich dem autonomen Subjektivismus der Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott', welche ‚Enge' freilich Gründlers Buch ‚außerordentlich weitgehend überwunden' habe. Immerhin meint er: ‚Religion ist die unbedingte Selbsthingabe des ganzen Menschen an Gott. Die Verkennung dieser tieferen Seite der Religion scheint mir den Grundfehler der phänomenologischen Methode bloßzulegen, nämlich die Beschränkung auf die Anschauung in der eigenen Persönlichkeit, die doch die ganze historische Bedingtheit der Gegenwart, wenigstens in den höheren geistigen Akten, einschließt, in diesem Fall den autonomen Subjektivismus, wenn auch nur des Denkens, und den freiwilligen Verzicht auf die Betrachtung der geschichtlichen Formen der christlichen Frömmigkeit, wie sie ist.'

Hier zeigt sich die Folge der Verwischung der Phänomenologie in den ‚Intuitionismus', die Herm. Schwarz seiner Zeit in der ‚Deutschen Lit.-Zeitung' 1922, Nr. 25 vorausgesagt hat. Aber nicht wenig Schuld daran trägt auch die Art, wie manche Phänomenologen (z. B. Otto Gründler) und selbst auch noch Edith Landmann (Transzendenz des Erkennens 269 ff.) im Offenbarungsglauben die ‚Einsichtigkeit' betonen, wobei sie gewiß z. T. nur die Einsichtigkeit des überragenden Charakters der Personalautorität meinen, oder jene Einsichtigkeit der vernünftigen Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten und Vernunftwahrheiten, die die Hochscholastik so sehr betonte. Aber wenn z. B. Edith Landmann (ebd. 274) so weit geht, den Glauben ‚ex veridicitate testis' auch nach kirchlicher Auffassung als eine Stufe zum Glauben ‚ex obiecto' zu bezeichnen, so kann hier das patristisch-scholastische ‚credo ut intelligam' gemeint sein, aber es streift so hart an ‚eigene Einsicht' als Motiv eines ‚höheren' Glaubens, daß hier blitzartig die ernste Gefahr solcher intuitionistischen Phänomenologie sichtbar wird.

Sehen wir bei Hessen davon ab, daß ein Beweis für die transzendente Realität Gottes von seinem Standpunkt aus noch nicht vorliegt, da er in seinen letzten Schriften der Auffassung des sog. ontologischen Beweises Anselms zuneigt, so bleibt der eine wichtige Punkt: Wahrt er eine ‚mittelbare' Gotteserkenntnis in dem für jede Theorie absolut erforderlichen Sinn, daß nämlich das ‚Mittel' irgend ein ‚Geschöpfliches' sei, sei es das ‚Geschöpfliche' der Außenwelt, sei es das ‚Geschöpfliche' der Innenwelt? Denn wenn Gott Gott sein soll, dann darf er nicht mit irgend etwas Geschöpflichem gleichgesetzt werden. Alles aber, was uns wie immer in ‚Erlebnissen', ‚Intuitionen' usw. erscheint, ist und bleibt ein Geschöpfliches. Mithin, wenn Gott als Gott erkannt werden soll, ist alle seine Erkenntnis hier auf Erden in diesem Sinn ‚mittelbar', auch das Empfangen einer Offenbarung durch einen Propheten. Darum ist ja auch das ‚selige Schauen' ein so undurchdringliches Geheimnis, weil wir gar nicht fassen können, wie wir Gott ‚unmittelbar' schauen sollen, da doch all unser ‚Schauen' ein Geschöpfliches voraussetzt. Es bleibt das Grundaxiom ‚Gott kann nur durch Gott geschaut werden', und darum gerade ist die unabänderliche Voraussetzung des ‚seligen Schauens' die ‚Teilnahme an göttlicher Natur', wie sie in der heiligmachenden Gnade, also nicht in einer Wesenskonstitution unsrer Vernunft, sondern in etwas streng Übernatürlichem gegeben ist. Und auch das ist nicht genug. Denn unsere ‚Teilnahme an göttlicher Natur' macht uns nicht zu ‚Gott von Natur', sondern nur, wie die griechischen Väter sagen, zu ‚Gott aus Gnade'. Infolgedessen bedarf es außerdem einer neuen Einigung mit Gott, wodurch wir gleichsam ‚in Gott' Gott schauen und doch wieder so, daß die letzte, unüberschreitbare Grenze zwischen Gott und Geschöpf gewahrt bleibt, weswegen die Theologen von der ‚geschöpflichen' Gabe eines ‚lumen gloriae' sprechen. So liegt in der gradlinigen Konsequenz des durchgedachten Gottesgedankens die Unmöglichkeit eines unmittelbaren Gottschauens aus natür-

lichen Erkenntnisbedingungen und der undurchdringliche Geheimnischarakter eines durch übernatürliche Gnade möglichen ‚Gottschauens', dessen ‚Möglichkeit' schon (in eben der Konsequenz des obigen Gedankens) erst durch Offenbarung im eigentlichen Sinn erkannt werden kann. So ist der ablehnende Standpunkt der Kirche jedem irdischen unmittelbaren Gottschauen gegenüber, wie er neuerdings mehrfach auseinandergesetzt wurde [1], eigentlich selbstverständlich. Hier vermag auch keine Unterscheidung zwischen partiellem-zeitweiligen und vollem-dauernden Schauen zu helfen, da eben das ‚unmittelbare Schauen' als solches in Frage steht [2]. Wenn also Hessen ein wahres ‚unmittelbares Schauen' intendiert, ist seine Theorie unannehmbar.

Aber könnte seiner Theorie nicht ein richtiger Kern zu Grunde liegen, der nur durch die unglückliche Terminologie ‚unmittelbar-mittelbar' verhüllt ist? So scheint es uns in der Tat. Die Theorie Hessens setzt sich im Grunde aus zwei Mißverständnissen zusammen. Das erste bezieht sich auf die Bedeutung der ‚Kausalität' in den Gottesbeweisen, das zweite auf eine größere ‚Nähe' Gottes in der Innenwelt als in der Außenwelt. Infolge des ersten Mißverständnisses sieht er in allen ‚kausalen' Beweisen nur den Beweis eines Gottes, ‚der von außen stieße'. Infolge des zweiten Mißverständnisses, das sich organisch aus dem ersten ergibt, findet er den Gott des ‚in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir' nur in der Innenwelt. So kommt es dann, daß er die ‚psychologische' Unmittelbarkeit der konkreten Gotteserfahrung, im Unterschied

---

[1] Vgl. Stimmen der Zeit CIV (1922/23 I) 18/19 234—238.

[2] Karl Adam erklärt in seiner Kritik der Theorie Hessens (Tüb. Quartal-Schr. 101 [1920] 410) schon seine historische Unterlage für falsch: ‚Seine [Augustins] Theologie unterscheidet scharf zwischen der Gotteserkenntnis im Diesseits und im Jenseits: Letztere ist nicht bloß dem Umfang, sondern auch dem Inhalt nach eine andere.' Hessens Theorie beruhe auf ungenügender Beachtung der Hauptschrift Augustins über das Schauen Gottes (Lib. de videndo deo = ep. 112) und seiner sonstigen Äußerungen.

zur undurchbrechlichen ‚objektiv-ontologischen' Mittelbarkeit aller Gotteserfahrung, als objektiv-ontologische Unmittelbarkeit mißversteht. Vielleicht wird man sogar direkt sagen können, daß das, was er eigentlich meint, nur diese ‚psychologische' Unmittelbarkeit ist, die wir früher beschrieben haben; jener psychologische ‚Eindruck' eines ‚unmittelbar', wie ihn die überwältigende Transzendenz des Einen Ewigen Gottes auslöst, und wie ihn der Schluß des neunten Buches der ‚Konfessionen' des hl. Augustin schildert: ‚Er alles!'[1]

Das erste Mißverständnis über die ‚Kausalität' teilt Hessen im Grunde mit Isenkrahe, während Scheler schließlich zugibt, daß der Wirkung-Ursache-Begriff für Gott und Welt analog zu fassen ist, womit im Grunde seine Einwendungen erledigt sind. Diese Einsicht Schelers ist in der Tat die Lösung. Wenn man die ‚Kausalität' zwischen Gott und Welt ganz nach Art der Kausalität im Bereich des Leblosen faßt, dann folgen allerdings bedenkliche Schwierigkeiten. Aber die ‚Kausalität', die nach der Lehre der Kirche den Kernpunkt von Gottesbeweis und Gotteserkenntnis bildet, ist im Wesenspunkte, wie früher gezeigt ward, die sog. ‚analogia entis' (Gott als letzter immerwährender Seins- und Wirkgrund im Geschöpflichen), mithin ein Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, das weder mit der strikt transeunten Kausalität des Leblosen noch mit der immanenten Kausalität des Lebens sich vergleichen läßt und nur mit ihnen in dem ganz blaß-abstrakten Begriff allgemeinster ‚Kausalität" zusammenkommt, die darum, wenn sie alle Kausalitätsverhältnisse unter sich begreifen soll, ein ‚analoger'

---

[1] Vgl. Stimmen der Zeit CIV (1922/23 I) 12—18. Sehr gut arbeitet Engelb. Krebs diesen Punkt heraus in seiner Kritik des Hessenschen Augustinus-Scheler-Programms (Akad. Bonif.-Korr. 38 [1923] 47 ff.). Er betont in gleicher Weise wie wir, daß die berühmte Unmittelbarkeit ein uneingestandener Kausalschluß sei. ‚Selbst eine „Berührung" mit Gott im mystischen Sinn führt das nachsinnende Denken nur zur kausalen Erkenntnis dessen, der die Seele berührt hat' (ebd. 51).

Begriff ist[1]. Der Schöpfungsakt Gottes ist eben im eigentlichen Sinn nicht ein ‚Stoßen von außen', was ja schon der ‚Schöpfung aus Nichts' widerspräche, sondern der Anfang der wirkenden Gegenwart Gottes im Geschöpflichen, und die fortdauernde wirkende Gegenwart Gottes ist eigentlich ein fortdauernder Schöpfungsakt. Dieses eigentliche unvergleichbare Kausalverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung ist darum auch letztlich logisch im Prinzip vom hinreichenden Grund verankert: ‚der tatsächliche Werdecharakter von Außenwelt und Innenwelt kann nicht anders erklärt werden als durch das Kausalverhältnis der „analogia entis"'[2].

Hieraus ergibt sich die Klärung des zweiten Mißverständnisses über eine einzigartige Nähe Gottes im ‚Innern'. Wenn der gemeinsame, entscheidende, objektive Rechtsgrund von Gottesbeweis und Gotteserfahrung die ‚analogia entis' ist, so folgt, daß Gott objektiv gleich nahe ist in ‚Innenwelt' wie ‚Außenwelt'. Seine ‚wirkende Gegenwart' ist sowohl in Welt wie Seele. Der Satz Augustins, daß Gott uns näher ist als ‚irgend ein Teilchen der Welt' hat zur Voraussetzung eine Vergleichung der Nähe Gottes zu uns mit der Nähe der Welt zu uns, nicht, wie Hessen ihn mißversteht, eine Vergleichung der Nähe Gottes in uns und zu uns mit der Nähe Gottes in der Welt und zu der Welt. Gerade die ansteigende Analyse des zehnten Buches der ‚Konfessionen' hat den Sinn, zu zeigen, daß Gott genau

[1] Vgl. Stimmen der Zeit CIV (1922/23 I) 14—16 und diese Schrift S. 23 ff.

[2] Die Unstimmigkeiten über den Kausalbegriff. wie Isenkrahe sie darlegt, aber ebenso seine eigene vielumstrittene Theorie (Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises [Kempten 1915] 99 254; Theologie und Glaube X [1918] 264—268, sowie Der Apologet als Pädagog [Bonn 1922]) werden sich auf die Nichtbeachtung des obigen wohl zurückführen lassen: Hineintragung mathematisch-naturwissenschaftlicher Vorstellungen in rein metaphysische Fragen. Dafür ist auch bezeichnend, daß der Hochscholastik auch für die Hypothese einer ‚Welt von ewig' (von der sie großenteils zugab, daß sie mit der Vernunft nicht widerlegbar sei) der Gottesbeweis galt (wegen der analogia entis als Dauerzustand), während heutige Philosophen gerade an einem zeithaften Anfang der Welt haften.

so wenig in der ‚Seele' in seinem unenthüllbaren Wesen sich enthülle wie in der ‚Welt': alles Geschöpfliche enthüllt ihn verhüllend und verhüllt ihn enthüllend: ‚Das allein konnte ich sagen, was Er nicht ist.' Bleibt also kein Vorzug der ‚Einkehr ins Innen', die doch Augustin so betont, freilich nur als Vorstufe zum Finden Gottes in der, die Enge des Innen sprengenden, Nächstenliebe?[1] Ein solcher Vorzug liegt zunächst einmal in der objektiven größeren Ähnlichkeit zwischen Gott und Menschenseele; dieser Vorzug ist der erste und vielleicht für die Patristik entscheidende, wenn man die Lehre Augustins mit den geistesverwandten Lehren Athanasius' und Joh. Chrysostomus' etwa vergleicht. Es handelt sich nicht um ein Finden Gottes im subjektiven Bewußtsein, sondern in der objektiven Eigenart der metaphysischen Seele, die als Geistwesen und in ihrer Geist-Tätigkeit das höchste geschöpfliche Abbild Gottes ist, der ‚ein Geist ist'. Das aber ist ein Vorzug, der in einer ganz andern Linie liegt als das Begriffspaar ‚mittelbar-unmittelbar'; denn diese ‚Ähnlichkeit' bleibt innerhalb der unveränderbaren ‚Mittelbarkeit', ist nur eine größere Nähe der ‚Anschaulichkeit' Gottes, nicht eine größere Nähe der ‚Gegenwart' Gottes. Ein zweiter Vorzug aber liegt in der religiösen Natur des Gottfindens: Gott soll ‚für mich' gefunden werden; darum wird er inniger ‚für mich' gefunden, wenn ich ihn gerade auch ‚in mir' finde, im Werdecharakter der Innenwelt, nicht so sehr in dem der Außenwelt. Dieser Vorzug, der im Unterschied zum vorigen psychologisch orientiert ist,

[1] Das Motto der ‚Unmittelbaren Gotteserkenntnis' Hessens (‚attende paululum cor tuum') findet sich nicht in Ps. 54, 9. Hier lehrt Augustinus im Gegenteil (was er auch sonst gegen die Donatisten ausführt), daß mit dem Rückzug auf das ‚Innen' kein christliches Leben getan sei. ‚Solus in conscientia . . ., sed non solus in caritate' ist hier sein Wort (in Ps. 54, 10); ‚allein im Gewissen, aber nicht allein in der Liebe'. Das ist ja überhaupt die Bedeutung Augustins, daß er die Enge und Nutzlosigkeit aller platonisch-mystischen Innenschau durchschaut und Gott in der Nächstenliebe suchen und finden heißt (vgl. vom Verfasser ‚Himmelreich der Seele' IV [Freiburg 1923] 57—78).

berührt aber noch weniger das Begriffspaar des ‚mittelbar-unmittelbar', da er sich nicht auf objektive Wesenseigenschaften, sondern auf subjektive Einstellungen gründet. Es ist ferner ein Vorzug, der nicht mehr der Mentalität der Patristik entspringt, sondern derjenigen der Neuzeit, die Descartes und Kant erlebt hat. Aber beide Vorzüge zusammen erzeugen für die vom neuzeitlichen Denken geleitete Theorie Hessens jenes Moment der ‚unmittelbaren Intuition'.

Hessens ‚unmittelbare Intuition' läßt sich demnach dahin kennzeichnen, daß sie erstens eine größere Nähe der ‚Anschaulichkeit' Gottes (im Abbild Gottes in der Menschenseele) als größere Nähe der seienden ‚Gegenwart' mißversteht und zweitens eine psychologische ‚Unmittelbarkeit' subjektiver Einstellung als Unmittelbarkeit des objektiven Wesensverhältnisses deutet.

Was gilt nun für die Glaubensbegründung? Denn auch diese scheint Hessen auf dasselbe ‚unmittelbar' zu bauen, und Laros legt ihr wenigstens die ‚Intuition' im Gegensatz zum ‚diskursiven Denken' zugrunde. Wenn aber die rein aus dem Ich aufsteigende ‚Intuition' — ganz abgesehen von einem ‚unmittelbar' — der absolute Rechtsgrund ist, auf den hin die Glaubenszustimmung erfolgt, so ist konsequent die eigene Einsicht, nicht Gottes Autorität in sich Glaubensgrund und Glaubensmotiv, was mit dem Vatikanum unvereinbar ist. Es genügt also nicht, wie Laros es tut, die Wunder- und Weissagungsbeweise als Material dieser schöpferischen Intuition hinzustellen, um so gegenüber einem Immanentismus den katholischen Standpunkt zu wahren oder das Verdienstmoment der ‚Intuition' als eines vom Willen dirigierten Aktes herauszuheben, um so dem Gnadenmoment gerecht zu werden (O xxxviii f.). Denn die absolute resultierende Sicherheit ist eben die in dieser ‚Intuition' liegende Sicherheit meiner Einsicht in die Wahrheit der Offenbarungstatsache. Die für den Glaubensakt erforderte Absolutheit ist aber, wie Karl Adam

klar herausstellt, die Absolutheit eines ‚übergeschöpflichen Gewißheitsgrundes‘ [1]. Laros scheint wohl selbst diesen Punkt eingesehen zu haben, da er in ‚Germania‘ 1922, Nr. 147 davon spricht, daß der Glaubensakt ‚von seiten Gottes Gnade, von seiten der Menschen Intuition‘ sei. Aber bedeutet diese ‚Gnade‘ bei Laros dasselbe wie bei Adam, nämlich die theologische Erklärung des Glaubens ‚wegen Gottes Autorität in sich‘ (im Unterschied zu ‚wegen meiner absoluten Einsicht, daß sie da und da gesprochen hat‘), oder bedeutet sie, wie im sonstigen Leben, nur eine ‚Hilfe‘ Gottes? Im letzten Fall ist auch so der Glaubensakt nicht gemäß der Kirche erklärt, weil eine solche ‚Gnadenhilfe‘ als ‚sittliche Hilfe‘ nur das ‚Glauben-wollen‘ unterstützt, aber keine Motivänderung bedeutet. Doch auch im ersten Fall bleiben Bedenken, wenigstens bei der Art, wie Adam seine Theorie vorlegt [2]. Die absolute Sicherheit der Glaubenszustimmung legt er klar in die Zustimmung ‚wegen Gottes Autorität in sich‘. Aber dieser ‚übergeschöpfliche Gewißheitsgrund‘ wird nun mit dem Gnadencharakter des Glaubensaktes gleichgesetzt.

‚Ich brauche eine übergeschöpfliche absolute Gewissheit und grenzenlose Glaubenszuversicht, also etwas, was nicht von dieser Erde ist‘ (48). ‚Der begnadete Mensch glaubt, weil er im Licht der Gnade des sich offenbarenden Gottes unmittelbar inne wird‘ (52). ‚Die Gnade ist nicht objektives Erkenntnis-, sondern subjektives Wirkungsprinzip. Er glaubt an Gott um Gottes willen, dieses Absolute seiner Glaubensgewißheit verdankt er der Gnade‘ (52). ‚Als intime Lebensbewegung Gottes erfaßt sie den ganzen Menschen und erhebt sein Denken, Wollen und Empfinden über sich selbst hinaus, so zwar, daß seine natürliche, auf seiner metaphysischen Bezogenheit zum göttlichen Weltgrund wurzelhaft begründete, durch das rationale Denken bewußt erfaßte Gottzugewandtheit eine übernatürliche Potenzierung und damit eine innigere, spezifisch neue Aufgeschlossenheit für das Göttliche erfährt. . . . Wie mit neuen Augen sieht er in einer überwältigenden, alle Bedenken niederbrechenden Intuition die goldenen Fäden, welche Gottes Offenbarungswille in das raumzeitliche Geschehen hineingewoben hat, in der Unmittelbarkeit ihres göttlichen Ursprungs, in ihrer übernatürlichen

---

[1] Glaube und Glaubenswissenschaft usw.[3] (Rottenburg 1923).

[2] Ebd. Die obigen Seitenzahlen alle hieraus.

Besonderheit. Er schaut deutlich Gott selbst, freilich nicht, wie er in sich selbst ist, wohl aber, wie er sich offenbart. ... Das Neue der Gnade ... liegt in der Intensität, mit der sie als Bewegung zur Selbstbewegung alle seelischen Kräfte des Menschen in ihrer metaphysischen Wurzel packt, sie mit übernatürlicher Energie durchsättigt, mit dem Drang zu Gott hin, mit der Fähigkeit, das Übernatürliche zu erkennen, zu fühlen, zu wittern, wo immer es spürbar wird. Ein neuer Sinn ist sie für das Übernatürliche. ... Und so sind es hinwieder doch nicht wir, die da glauben, sondern der Heilige Geist glaubt in uns‘ (49—51).

Dieses erfahrungsmäßige Erfassen des ‚übergeschöpflichen‘ Gottes unterbaut dann Adam bereits in der natürlichen Gotteserkenntnis. Auch hier geschieht die Erkenntnis des ‚persönlichen‘ Gottes (d. h. insofern er nicht bloß ‚Weltgrund‘, sondern ‚Persönlichkeit‘ ist) letztlich nicht aus der ‚Wesenheit der geschaffenen Dinge, sondern weil Gott in dieser Wesenheit sich offenbaren ‚will‘. ‚Die empirischen Dinge sind der Spiegel, durch den Gott erkannt und betrachtet sein will, sein wenn auch unvollkommenes Transparent, sozusagen die sichtbar gewordenen End- und Kulminationspunkte einer von Gott ausgehenden besondern Liebesbewegung. Insofern ist es richtiger zu sagen: Gott offenbart sich durch die Welt, als zu sagen: die Welt offenbart Gott. Denn es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens a u c h ein Spiegelbild des persönlichen Gottes wurde‘ (62) [1].

Auf dieser natürlichen Erfassung Gottes in seiner Selbstoffenbarung baut sich dann das vollkommene Erfassen des persönlichen Gottes in der Offenbarungstatsache auf. ‚Erst durch das Mittel seiner Offenbarungstat ergreift mein von der Glaubensgnade geschärftes Auge den lebendigen Gott. Die Offenbarung ist für mich nichts anderes als der sich bezeugende lebendige Gott. Und erst durch sie tritt mir der spezifisch

---

[1] Vgl. in unsrer Schrift oben S. 146 ff.

christliche Gott entgegen, der Gott, der über die Mechanik des Naturgesetzes hinaus sich in wahrhaft persönlicher, übergesetzlicher Weise den Menschen mitteilt. Der nicht aus seiner eigenen Selbstoffenbarung erkannte Gott wäre nicht der christliche Gott, sondern der Gott des Deismus' (53).

Dadurch ist aber für Adam ein Doppeltes gegeben. Einmal das Zurücktreten der reflex rationalen Beweise gegenüber der Einstellung der Liebe, der ‚wertenden Haltung' (66 ff., 121 ff. u. a.), aber doch einer solchen, in der der logische Rechtsgrund der Gottesbeweise faktisch eingebettet ist (119, 121 u. a.). Dann aber zweitens die fast ausschließliche Gründung der ‚Religion' auf Selbstoffenbarung Gottes und (übernatürliches) ‚unmittelbares Erfahren' des in der Offenbarungstatsache gleichsam ‚unmittelbaren' Gottes. ‚Wo nur immer religiöses Leben geblüht hat und blüht, ist ihm die Überzeugung wesentlich, mit dem göttlichen Du in eine unmittelbare, reale Beziehung zu treten' (128), d. h. nicht im Sinne ‚einer Erfassung des göttlichen Wesens selbst, sondern der von Gottes besonderem Liebeswillen unmittelbar ausgehenden, nicht durch die Kreatur vermittelten Liebesbewegungen. Nicht von Gott, sondern vom Deus ut revelans wird der religiöse Mensch ergriffen' (ebd. Anm.).

Indes ist wohl auch diese — von allen noch sympathischste — Intuitionstheorie nicht annehmbar. Schon ihre Grundlegung in der natürlichen Gotteserkenntnis dürfte nicht haltbar sein. Denn die Erkenntnis Gottes als ‚persönlichen' Gottes (im Unterschied zu einem unpersönlichen Weltgrund) ist nur die letzte, innere Entfaltung der Erkenntnis Gottes als letzten Weltgrundes überhaupt, wie wir früher mit Switalski und Scheler selbst dargelegt haben (oben S. 30 ff., 80 ff.). Doch das Wesentliche liegt in Adams Glaubensanalyse. Es hieße ihn wohl mißverstehen, wenn wir beim Zustandekommen der Glaubensgewißheit bei ihm die ‚Gnade' nur als eine Intensitätssteigerung einer rein natürlichen Intuition fassen wollten (wie es nach S. 50 seines Buches scheinen könnte); er spricht

vielmehr deutlich genug immer wieder von dem ‚übernatürlichen‘ oder ‚übergeschöpflichen‘ der Gnade. Als ‚Intensitätssteigerung‘ könnte ja auch die Gnade in ihrer Eigenschaft als ‚sittliche Hilfe‘ gefaßt werden; diese ihre Tätigkeit aber bedeutet nur eine Stärkung des sittlichen Willens, der dann auf die Erkenntnisbetätigung einen ‚richtenden‘ Einfluß ausübt, aber nicht diesem Erkennen einen höheren Standpunkt gibt. Adam braucht vielmehr die Gnade in ihrem schlechthin ‚übergeschöpflichen Sein‘, um jene ‚übergeschöpfliche, absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht . . ., etwas, was nicht von dieser Erde ist‘ (48), zu erlangen. Diese Absolutheit beruht mithin folgerichtig auf nichts anderem als auf einer Erfahrung des ‚übergeschöpflichen‘ Charakters der Gnade, ihres Wesens als ‚Teilnahme an der göttlichen Natur‘. Nach dieser strikt übernatürlichen Seite aber kann die Gnade kein ins Bewußtsein eingreifender Wirkfaktor sein, weil sie sonst auf der Stufe des ‚Wunders‘ stünde, das für ein Bewußtsein feststellbar ist. ‚Wunder‘ aber ist nur etwas ‚Übergesetzliches‘, das innerhalb des Geschöpflichen bleibt, während ‚Gnade‘ etwas strikt ‚Übergeschöpfliches‘ ist. ‚Wunder‘ ist eine übergesetzliche, von Gott direkt verursachte Kombination innergeschöpflicher Gesetze; ‚Gnade‘ aber ist ‚übergeschöpfliches Sein‘, also nur durch ‚Glauben‘ erkennbar, nicht durch ein ‚Bewußtsein‘ spürbar. Damit aber kann sie nicht jene Erklärung der absoluten Glaubensgewißheit selbst sein, wie Adam sie will.

Wie natürliches Erkennen und geschaffenes Sein einander innerlich zugeordnet sind, so Glaube und Gnade (Gnade als ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘, nicht im Sinn ‚sittlicher Hilfe‘). Gewiß gibt Gott sich auch im geschaffenen Sein kund, aber nur als Schöpfer und folgerichtig nur in den Eigenschaften, die im Begriff des Schöpfers liegen. Eine positive Möglichkeit einer ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘ ist also von hieraus nicht erkennbar, da ja diese Teilnahme über die reine Relation Geschöpf-Schöpfer hinausgeht, wenn sie auch das Geschöpf

nur zu ‚Gott aus Gnade' macht und nicht zu ‚Gott aus Natur', d. h. seine strenge Geschöpflichkeit doch wieder nicht aufhebt. Ihr zugeordnetes Erkenntnisorgan kann also nur Gottes Erkennen sein, und ein menschliches Erkennen, das mit Gottes Erkennen erkennt, d. h. Glaubenserkennen, wie es Augustinus faßt: ‚Was Gott sieht, glaube du.'[1] Dasein und Wirken der Gnade als der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' ist also nur durch den Glauben erkennbar. Eine durch die Gnade bewirkte Glaubensgewißheit wäre also als Auswirkung der ‚Teilnahme an göttlicher Natur' nur durch Glauben erkennbar, — was natürlich einen regressus in infinitum bedeutet: daß ich gewiß bin, weiß ich nur durch Glauben, welcher Glauben wieder nur auf gnadengewirkter Gewißheit ruht, von der ich wieder nur durch Glauben weiß usw. Es bleibt also wohl für die Glaubensbegründung nichts übrig als das, worin Mausbach, Pesch und Straub übereinstimmen[2]: das Umfangen

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum III 14 ff.

[2] Jos. Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege usw. III (Katholik; 3. Folge. Bd. XXXI [1900] 401 ff.). Katholische Moraltheologie II$^{2-4}$ (Münster 1921) 46 ff. Die Religion und das moderne Seelenleben^{6} (Religion-Christentum-Kirche; Kempten 1923^{5}) 119 ff. Christ. Pesch S. J., Zeitschr. f. kath. Theol. 1884, 50 ff. Theologische Zeitfragen. 5. Folge (Freiburg 1908) 129 ff. Praelectiones Dogmaticae VIII$^{4-5}$ (Freiburg 1922) 133 ff. Compendium Theologiae Dogmaticae III^{2} (Freiburg 1921) 246 ff. Hr. Straub, De analysi fidei (Innsbruck 1922). Der Unterschied zwischen ihnen läßt sich in der Hauptsache dahin fassen, daß Mausbach ein eigenes Glauben an den in der Offenbarungstatsache sich offenbarenden Gott dem Glauben an die Offenbarungswahrheit voranstellt. Pesch und Straub fügen dieses Glauben an den offenbarenden Gott dem Glauben an die Offenbarungswahrheit ein, Pesch als sozusagen ‚obiectum cui'; Straub als ‚obiectum terminans', was im Grunde auf dasselbe hinauskommt: ‚indem ich Gott dem Offenbarer die Offenbarungswahrheit glaube, glaube ich an Gott den Offenbarer'. Auch das ‚prinzipienhafte' Glauben Mausbachs dürfte dann dasselbe sagen. Denn auch Pesch spricht vom ‚obiectum formale' des ‚offenbarenden Gottes' als ‚Prinzip', in dessen Kraft das Glauben an die Offenbarungswahrheit erfolge. Mithin besteht die Kontroverse wohl mehr darin: ob das Bejahen dieses Prinzips in einem eigenen Glaubensakt erfolge oder im ‚Glauben an die Offenbarungswahrheit' miterfolge.

der Autorität Gottes um ihrer selbst willen ist eine letzte unreduzierbare Eigenart des Autoritätsglaubens rein als psychologischen Aktes[1]. Die natürlichen, moralisch sicheren Gewißheitsgründe befähigen den Willen nur, die Zustimmung als sittlich guten Akt zu ‚befehlen'. Die Gnade als ‚sittliche Hilfe' wirkt mit, weil und insoweit hier Willensakte mitspielen. Die Gnade als ‚übernatürliche Erhöhung' aber, als ‚Teilnahme an göttlicher Natur', ist die objektive, durch kein ‚Bewußtsein von' spürbare oder feststellbare, sondern nur aus Offenbarung und im Glauben erkennbare Innenseite des Glaubensaktes, die dem Glaubensakt deswegen eignet, weil er der Eingang zum übernatürlichen Heil ist.

Die ‚Unmittelbarkeit, mit der Gott, die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit, als die offenbarende Autorität erfaßt wird' (Adam 136), kommt nicht aus einem intuitiven Erspüren des übergeschöpflichen Gottes durch und in der übergeschöpflichen Gnade, sondern ist der einfach logische Grund des Fürwahrhaltens auf fremde Autorität hin. Diese fremde Autorität ist hier ‚Gott, der nicht irren noch in Irrtum führen kann'; darum ist der logische Grund des Fürwahrhaltens im Offenbarungsglauben eben schlechthin ‚absolut' und ‚unerschütterlich', weil im göttlichen Glauben die Fremdautorität der absolute Wahrheit-Gott ist. Von dieser logischen Glaubensgewißheit ist aber zu scheiden die psychologische Erkenntnisgewißheit über die Offenbarungstatsache. Diese, die mit der ‚Glaubensgewißheit' vielfach verwechselt wird, erfordert nur jenen Gewißheitsgrad, den auch sonst das sittlich-religiöse Leben erfordert. Es ist das eine Gewißheit, die praktisch mit dem religiösen Leben als Ganzem wächst oder abnimmt, weswegen das Vatikanische Konzil für sie dasselbe Axiom gebraucht (sess. 3, cap. 3), das im Trienter Konzil (sess. 6, cap. 11) für das christliche Leben

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum III 3 ff.; IV 30 ff., wo sich zeigt, wie Newmans religionspsychologisah orientierte Glaubenspsychologie mit dieser dogmatisch orientierten Glaubensanalyse sich trifft.

schlechthin ausgesprochen ward: ‚non deserens nisi deseratur', ‚Gott verläßt keinen, der ihn nicht verläßt'. Die psychologische Gewißheit, die auf den moralisch sicheren, natürlichen Gewißheitsgründen für die Offenbarungstatsache aufruht, gibt dem Willen den vernünftigen Grund, den eigentlichen Glaubensakt zu ‚befehlen', wie das theologische Fachwort lautet.

Mit dieser Auffassung ist der richtige Kern der ‚intuitiven Glaubensbegründung' so wenig entwertet wie oben das richtige Moment in der ‚intuitiven Gotteserkenntnis'. Dieser Kern liegt aber in der psychologischen Erkenntnisgewißheit, nicht, wie Laros, Adam usw. meinten, in der logischen Glaubensgewißheit. Die Einsicht in die Wahrheit der Offenbarungstatsache beruht auf einer Summe von Einzelgründen, die sozusagen zusammengeschaut werden. Diese ‚Zusammenschau', die für jede historische Erkenntnis von nöten ist, hat aber eine besondere Bedeutung für den ungeschulten, gewöhnlichen Menschen. Der Historiker kann noch reflex diese ‚Zusammenschau' überprüfen oder kontrollieren. Für den einfachen, gewöhnlichen Menschen besteht nur das objektive, sozusagen automatische Konvergieren. Was am Abschluß in sein Bewußtsein tritt, ist nur das objektive Resultat dieses ihm nicht reflex bewußten objektiven Konvergierens. Er vollzieht, wie Newman sagt, eine ‚natural inference', eine ‚natürliche Induktion'; er folgert nicht reflex, sondern hat eine Art geistigen Instinktes, ‚Folgerungssinn' (illative sense), wie wiederum Newman sagt. Für sein Bewußtsein ist dann natürlich die objektiv resultierende ‚Folgerung' wie eine ‚Erleuchtung', eine ‚Intuition'. Damit, daß diese ‚Intuition', kraft der eben skizzierten ‚natürlichen Induktion', sozusagen aus und mit seinem Leben gewachsen ist, ist sie auch mit seinem Leben verwachsen und hat die wichtige Farbe des ‚Persönlichen' und die eigene Sicherheit des ‚Persönlichen' [1].

---

[1] Sehr gut zeichnet auch Walter Meckauer diesen wahren Kern der ‚Intuition' (Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson 131 ff.). Ebenso berührt sich Edith Landmanns ‚Gesamterkenntnis' sehr eng mit

Aber diese ,Intuitionsgewißheit' ist und bleibt nur der feste Untergrund, von dem aus der Mensch die freie Hingabe des Glaubens vollzieht: aus seiner ,Intuitionsgewißheit' heraus springt er in der Glaubenshingabe gleichsam ins Unbegrenzte, Unendliche. Aber dieses Unbegrenzte und Unendliche ist der Gott der Liebe: ,Glaube nicht, das sei ein „Sturz“! ... Denn er spricht: „Himmel und Erde fülle Ich“' (Augustinus, In Ps. 39, 27)[1].

§ 2. Die historischen Unterlagen der ,unmittelbaren Intuition'.

Hessen und Laros begründen ihre Intuitionstheorien durchgehend historisch auf einen kontinuierlichen Zusammenhang der Linie Augustinus-Pascal-Newman, Laros im allgemeinen vorsichtiger als Hessen. Beide aber finden das ,unmittelbar' als gemeinsamen Grundzug der Lehre dieser drei Denker, im Gegensatz zum ,mittelbar' des aristotelisch-scholastischen Denktypus. Hessen für sich selbst sucht nur die Kontinuität des augustinischen ,unmittelbar' durch Patristik (L), über Frühscholastik (Bernhard, Anselm [D, F, L]), Hochscholastik (Bonaventura [D, F, J]), Anfang der Neuzeit (Malebranche [D, H]), Neukantianismus (B, E) nachzuweisen. Für die Verknüpfung dieser strikt augustinischen Linie mit der Linie Pascal-Newman beruft er sich auf Laros (D 58), der in seinem ,Glaubensproblem bei Pascal' die beiden Denker eng zueinanderstellt, nach dem Vorbild der französischen Newmanforschung (P 123 f., 135),

---

unsrer obigen Darstellung, insofern sie ihre ,Gesamterkenntnis' auf der einen Seite aus dem erkenntnisrealistischen ,sensus singularium' und ,intellectus universalium' erwachsen läßt, auf der andern Seite aber die persönlichen Bedingtheiten herausstellt, in deren Zeichnung freilich das ,höhere Sein' der biologischen George-Schule-Ideen etwas umfärbend einwirkt (Transzendenz des Erkennens 128 ff. 274 ff.). Auch die Typik Helmuth Pleßners ,Intuition-Beobachtung', der die Zweiheit ,Evidenz-Kriterium' entspricht, berührt sich sehr eng mit unserm an Kleutgen und Newman orientierten ,implizit-explizit' (Einheit der Sinne 75 ff.).

[1] Vgl. hierzu J. H. Newman, Christentum III 32 f.

aber ihre ‚unmittelbare Intuition' ebenfalls schon bei Augustin zu sehen meint (P 101, 174). Wir müssen also die historische Richtigkeit dieser Linie nachprüfen. Es wird sich uns zeigen, daß hier dasselbe gilt, was Francis Bacchus in einer Untersuchung über Newmans ‚University Sermons' schrieb: ‚Diese Predigten sind weithin durch moderne Kritiker mißverstanden worden, die, ob sie nun günstig oder ungünstig von ihnen urteilen, allgemein in die Schlinge geraten, sie im Lichte der Kontroversen der Gegenwart zu lesen, ohne die Kontroversen der Zeit zu kennen, in denen sie gehalten wurden.' [1]

1. Augustinus.

Die Hessen-These über Augustin hat zwei Teile. Sie besagt erstens, daß Augustins Gottesbeweis praktisch allein der aus der ‚Wahrheit' sei: Gott als die Wahrheit, an der wir teilhaben im Wahrheitserkennen. Sie besagt zweitens, daß in diesem Verhältnis von Gott-Wahrheit und Wahrheitserkennen des Menschen die ‚Wahrheit' nicht eine, von Gott selbst verschiedene, ‚Wirkung' Gottes sei, sondern Gott selber in sich werde ‚geschaut', ‚berührt'. Die thomistische Deutung der ‚Erleuchtungstheorie' weist er ab: die augustinische ‚unmittelbare Intuition' erkläre sich nicht dadurch, daß unsre Vernunft objektiv ein Abglanz der göttlichen Vernunft sei, sondern an Stelle der geschöpflichen Vernunft leuchte die göttliche Vernunft selber in das Erkennen hinein, soweit das Erkennen der höheren, unwandelbaren Wahrheiten in Frage steht (A 31 f., 38 ff., G 4 ff., J 373 ff., K). Er macht sich hier die scharfe Entgegensetzung Karl Heims zu eigen: ‚Bei den Aristotelikern steht die Denkarbeit des Menschengeistes der materiellen Welt gegenüber wie ein indirekt (auf dem Umweg über den Schöpfungsakt) hervorgebrachtes Nachbild dem Original. Bei den Augustinern dagegen berührt (attingere, contingere) der Menschengeist im

[1] Month CXL (1922) 1.

Denkprozeß den göttlichen Geist; es gibt also — dies liegt im Bilde der Berührung — eine höchste Sphäre, wo beide sich nicht mehr wie Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Gegenstand gegenüberstehen, sondern unmittelbar eins sind' (G 9). So wird es klar, daß Hessen die eckhartsche Lehre vom ‚Seelenfünklein' als konsequenten Ausbau der augustinischen ‚unmittelbaren Intuition' hinstellt (D 57, L 119 ff.). Aber auch die moderne Wertlehre sucht er bei Augustin nachzuweisen (A 107, E 2) und sogar den Liebesprimat Schelers einzubauen (L 9), ohne freilich zu sehen, daß er damit den ganzen Untergrund des Augustinismus, nämlich die ‚unmittelbare Berührung' Gottes als Wahrheit, aufgeben muß, wie Scheler von seiner Seite konsequent nichts von einem ‚unmittelbaren Berühren' Gottes als ‚der Wahrheit' wissen will (oben S. 66 f.).

Hessen will durchgehend seine Augustinusauffassung auf Hertling stützen und zitiert immer wieder dessen bekannte Äußerungen aus seinem ‚Augustin' sowie sein Schlußergebnis aus ‚Augustinuszitate bei Thomas von Aquin' (München 1905) und ‚Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert' (München 1910)[1]. Soweit er sich darauf beschränkt, wird man durchaus übereinstimmen können. Denn die Klarlegung eines einschneidenden Unterschieds zwischen Augustinus und Thomas ist das unbestreitbare Ergebnis der Forschungen Bäumkers, Grabmanns, Hertlings und Mausbachs. Dieser Unterschied ist aber nicht dem Gegensatz ‚unmittelbar-mittelbar' gleichzusetzen[2]. Hessen selber in seiner ersten Schrift, die trotz mancher Mängel doch noch seine beste bleibt, führt, Mausbach folgend, die augustinische Ableitung der

[1] Augustin (Mainz 1902) 43 ff. Historische Beiträge zur Philosophie (Kempten 1914) 120 ff. 152 ff.

[2] Vgl. Hertling, Augustin 43; Historische Beiträge usw. 132; Martin Grabmann, Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matth. v. Aquasparta (Wien 1906) 48 ff.; Jos. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II (Freiburg 1909) 369 ff.; Cl. Bäumker, Die patristische Philosophie, in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart I 5[5] (Leipzig 1913) 264.

Wahrheit auf ihre Zusammenhänge mit der augustinischen Ableitung des Guten und des Seins zurück: wie der Mensch Wahrheit erkennt durch ‚Teilnahme' an Gott-Wahrheit, so ist er gut durch ‚Teilnahme' an Gott-Gutheit und ‚ist' nur durch ‚Teilnahme' an Gott-Sein (A 104 ff.). Was Hessen hier, freilich noch unklar, umschreibt, da er statt ‚Teilnahme' ‚Kausalität' sagt und mehr ein Mitwirken Gottes mit der eigenwirkenden Vernunft und dem eigenwirkenden Willen zeichnet, das scheint in der Tat, wenn wir Augustins Lehre in ihren tieferen Zusammenhängen betrachten, die Lösung. Patristik und Scholastik, Augustin und Thomas, sind voneinander wohl verschieden, und die Augustinusdeutung Thomas' bedeutet, historisch gesprochen, eine Umdeutung, wie Hertling zur Genüge gezeigt hat. Aber der Unterschied liegt nicht in ‚unmittelbar-mittelbar', ‚Intuition-Kausalität', sondern, wie eine Prüfung der Bedeutung des platonischen Teilnahme-gedankens für die Patristik hätte zeigen können, in einem Mittleren zwischen der Augustinus-deutung Thomas' und der Hessens: in der ungeklärten Form des Teilnahmegedankens, der Augustins Denken beherrscht, und den Harnack ins Pantheistische übertreibt [1]. Hertling hat dies in seiner knappen, tiefen Art in seinem ‚Augustin' wenigstens in den Grundlinien skizziert: ‚Die äußere körperliche Welt . . ., die wir überall und bis ins kleinste hinein nach Maß und Zahl geordnet finden, weist uns zurück auf uns selbst. Denn Maß und Zahl sind nichts Körperliches, unsern Sinnen Zugängliches; nur denkend stellen wir sie vor. Wir begreifen sie erst, indem wir sie mit den dem intelligibelen Bereiche angehörigen unveränderlichen Zahlenverhältnissen vergleichen. Richten wir aber unser Augenmerk auf diese letztern, so erheben wir uns

---

[1] Dogmengeschichte III [4] (Tübingen 1910) 111 ff. Sehr gut zeichnet Cl. Bäumker, wie hier Thomas von Aquins ‚causae secundae'-Prinzip eine Reifung der ungeklärten augustinischen ‚Teilnahme' bedeute (Die christliche Philosophie des Mittelalters, in Hinneberg I 5 [2] 386 ff.). Vgl. auch unsre Abhandlung ‚Tragische Seele?' in Stimmen der Zeit CVI (1923/24 I) Okt.

nicht mehr nur über die Körperwelt, sondern auch über unsre Seele. Höher als unsre wandelbare Vernunft steht die ewige Wahrheit, der unsre Vernunft sich unterwerfen muß. Das Unwandelbare aber und Ewige, das höher ist als Sein und Leben und Denken, und überhaupt das Höchste, wovon wir wissen, ist Gott. Wie die Wahrheit aller Wahrheiten, so ist er auch das oberste Gut, und alles, was wir sonst gut nennen, ist dies nur durch Teilnahme an seiner Güte' (43/44).

Augustinus faßt durchgehend Gott als das eigentliche Sein, dem gegenüber alles Geschöpfliche gar nicht ,ist'; Gott ist das ,ist', an dem wir ,teilnehmen' müssen, um in etwa zu sein[1]. Dieser ewige unwandelbare Seins-Gott ist die Wahrheit und die Gutheit; darum ist alles Erkennen unwandelbarer Wahrheiten notwendig ein Teilhaben an Ihm[2] und alles Gutsein des Menschen ist nur wahres Gutsein, wenn es Teilnahme an Gott ist[3]. Wenn wir dann weiter die spezifische Struktur des augustinischen Systems betrachten, ist freilich Gott-Wahrheit das eigentlich Erstgegebene, und insofern hat der Gottesbeweis aus der ,Wahrheit' tatsächlich die Primatstellung. Augustin steht eben hier auf demselben Standpunkt wie Klemens von Alexandrien: die Seligkeit besteht in Wahrheitsbesitz, die Wahrheit ist das Wirkliche. Der Unterschied beider, wie die Polemik der ,Civ. Dei' gegen die ,apathia' zeigt, liegt nur darin, daß Augustinus gegenüber Klemens die aktive ,Liebe' als Vereinigungsweg zur Wahrheit setzt, während Klemens den platonischen ,Eros' in eine passive, mehr negative ,apathia' dem

[1] Z. B. Conf. 1, 2, 3; In Ps. 38, 8; 101, s. 2, 10; 121, 12 u. a. Vgl. vom Verfasser ,Heimat' (Himmelreich der Seele IV; Freiburg 1923) 7 ff.

[2] Vgl. die scharfen Fassungen in: In Ps. 109; 118, s. 18, 4 und s. 23, 1: ,lucerna quippe creatura est . . ., quae participatione incommutabilis lucis accenditur'. Hertling, Historische Beiträge usw. 131 ff. Bäumker, Patristische Philosophie 294. Portalié, Dict. de Théol. cath. I 2334 ff.

[3] Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin (Freiburg 1871). Mausbach a. a. O. II 97 ff. 260 ff. Portalié a. a. O. 2386 u. a. Vgl. fast formelhaft das Ganze (Teilnahme an Sein, Wahrheit, Gutheit) In Ps. 70, s. 2, 6.

Irdischen gegenüber umschuf. Die Folge ist, daß bei Klemens die Seligkeit ein schlechthinniges ‚Ruhen‘ (anapausis) ist, fast dem ‚Nirwana‘ vergleichbar, während Augustinus von einem ‚ruhenden Wirken und wirkenden Ruhen‘ spricht. Der Unterschied geht auch in den Gottesbegriff ein, der bei Augustinus ein Sichdurchdringen von ‚Wahrheit‘, ‚Liebe‘ und ‚Ewigkeit‘ wird, welchen Ternar er dann auch für seine Trinitätsspekulationen verwendet [1]; schärfer gefaßt, da in platonischer Einstellung ‚Ewig‘ bzw. ‚Unwandelbar‘ und ‚Wahr‘ fast ineinanderfallen: Wahrheit als Liebe und Liebe als Wahrheit, Caritas-Lux, Wahrheit-Liebe [2] (vgl. oben S. 208—213). Es ist also nicht richtig, was Scheler als Unterschied zwischen griechischer Philosophie und Augustinus aufstellt und ihm sonderbarerweise folgend auch Hessen, daß nämlich in jener ein Primat der Erkenntnis herrsche, bei Augustin aber, den Scheler als den christlichen Philosophen faßt, der Primat der Liebe. Auch für Augustin, wie für Klemens, ist Gott wurzelhaft die Wahrheit; sie bleiben hier durchaus in den Grenzen des Platonismus, nur daß sie innerhalb desselben in steigendem Maß die Liebesidee verstärken. Die ‚Liebe‘ ist nun nicht nur der einfache ‚Zug‘ zur Wahrheit, sondern die Wahrheit selber ist von Liebe durchlebt, so daß im Lieben als solchem Gott-Wahrheit schon aufleuchtet [3].

Dazu kommt nun noch der Gesichtspunkt der patristischen Fassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, den wir

---

[1] Vgl. z. B. Conf. 7, 10; De Trin. 4, prooem. usw. Zum ‚wirkenden Ruhen‘ usw. De Civ. Dei 4, 17, 2. Conf. 1, 4; 12, 37. De Gen. ad litt. 4, 13. Vgl. vom Verfasser ‚Heimat‘ (Himmelreich der Seele IV) 43 ff.

[2] Z. B. Ep. 40, c. 22, 54. Vgl. Mausbach a. a. O. I 69 ff.; ferner W. Thimme, Augustin (Göttingen 1910). Troeltsch dagegen (Augustin [München 1915] 78 ff.) und mit ihm Scheler (SM I 110 ff. 168 ff.) übertreiben diese Prävalenzen in die Identität von Sein und Liebe und sehen entsprechend bei Klemens nicht die Vorstufe.

[3] Z. B. De div. quaest. q. 46, 2; De moribus eccl. cath. 17, 31; De agone christ. 33, 35; In Io. tract. 26, 2–5; 96, 4—5; In Ps. 79, 2; 99, 6 usw. Vgl. vom Verfasser, Heimat 57 ff.

früher behandelt haben (oben S. 204 ff.). Die Kirchenväter nehmen die Natur als die historisch gegebene, d. h. als die im Schöpfungsbeginn ‚übernatürlich erhöhte‘ Natur; unter dieser Rücksicht hat die ‚Natur‘ in der Tat ein striktes seinshaftes Teilnahmeverhältnis zu Gott, die ‚Teilnahme an göttlicher Natur‘, und eng verknüpft mit diesem Seinsverhältnis auch ein striktes Teilnahmeverhältnis im Intellektuellen, das Teilnahmeverhältnis der strikten Offenbarung, und im Moralischen das Teilnahmeverhältnis der ‚übernatürlichen Gutheit‘ der sittlich guten Werke. Wie für die historische Menschennatur nur eine Sittlichkeit gilt, die übernatürliche, so auch nur eine Gotteserkenntnis, die des übernatürlichen Glaubens: der Gott des ‚historischen‘ Menschen ist nur der Offenbarungsgott[1]. Daher spricht Augustin auch fast überwiegend nur von der ‚fides praecedens intellectum‘, dem ‚Erkennen aus Glauben‘; eine ‚ratio praecedens fidem‘, ‚Erkennen vor Glauben‘, faßt er fast nur im Sinne eines ‚Verstehens der Botschaft‘: ‚Verstehe, daß du glaubest, mein Wort!‘[2] Das Grundschema religiöser Erkenntnis heißt darum bei ihm wie auch bei Klemens von Alexandrien ‚Glauben—Erkennen—Schauen‘[3], woraus erhellt, wie für Augustin das platonische Empfangen der Wahrheit ‚in‘ Gott-Wahrheit mit dem im Glaubensvorgang herrschenden ‚Vereintsein dem Wissenden‘ ineinanderfließt[4]; aber auch gleich-

[1] Die Dogmatik lehrt daher, daß im Glauben, der die unerläßliche Vorbedingung des Heiles ist, irgendwie dieser Charakter des Übernatürlichen bejaht werden müsse. Über das Wie bestehen Kontroversen zwischen Chr. Pesch, Jos. Mausbach und Jos. Straub. Chr. Pesch findet dieses Wie im ‚übernatürlichen Lohn‘, Jos. Mausbach in der ‚gratia sanans‘; Straub endlich konzediert als minimum ein ‚Bereitsein‘ zur Annahme einer Offenbarung, so eine solche bestehe.

[2] Serm. 43, c. 3, n. 4; c. 7, n. 9; ebenso Ep. 120, c. 1, n. 3. In Ps. 118, s. 18, n. 3 u. a.

[3] Vgl. vom Verfasser ‚Einführung in Newmans Wesen usw.‘ 59.

[4] ‚Non parva pars scientiae est scienti coniungi. Ille habet oculos cognitionis, tu habeto credulitatis‘ (In Ps. 36, s. 2, 2. Vgl. ebenso De div. quaest. 48; De Trin. 4, 18, 24; 9, 1, 1; In Io. tract. 40. 9; De praedest. sanct. 2, 5.

zeitig, wie für ihn dieses ‚Erkennen in Gott' wesenhaft von allem ‚unmittelbaren Schauen' getrennt ist[1], was er nicht oft und scharf genug betonen kann. Im Lichte dieser Zusammenhänge aber erscheint nun das augustinische System der ‚Teilnahme' gegenüber dem thomistischen der Scheidung von Kausalität und Teilnahme als Stadium der nicht voll und klar systematisch vollzogenen Scheidung[2]. Im augustinischen Be-

---

[1] Vgl. Ep. 120; In Ps. 109, 8; Serm. 38, c. 2, 3; 126, c. 1—3; In Io. tract. 40, 3; 75, 4—5: 112, 2—3 usw. Sehr scharf In Ps. 109, 8: ‚Ad iustitiam pertinet ex fide vivere, et ex fide nemo vivit nisi non videndo quod credit.'

[2] Diesen Übergangscharakter der Formulierung Augustins betont Hertling sehr scharf, sowohl in seinem ‚Augustin' wie in den ‚Historischen Beiträgen zur Philosophie'. Auf der einen Seite lehnt er zwar mit klarer Entschiedenheit (mit Portalié, Dict. de Théol. cath. I 2335 f.) die thomistische Umdeutung Augustins ab (Augustin 42 ff.; Historische Beiträge 131 ff.). Auf der andern Seite aber vermeidet er es, im Unterschied zu Portalié (der Gott als ‚intellectus agens' fassen will) und Grabmann-Mausbach (die eine Kausalität der ‚causa exemplaris' annehmen), Augustins Aussagen in ein festes System zu fassen. Er legt nur entschieden dar, daß bei allem klaren Unterschied zu Thomas Augustin ‚nicht daran dachte, dem Menschen schon in diesem Leben eine zutreffende Erkenntnis des göttlichen Wesens zuzuschreiben' (Augustin 43), oder ‚behauptet..., daß wir von Gott eine vollkommene und unmittelbare Erkenntnis haben' (Historische Beiträge 132), was Mausbach ebenfalls überzeugend nachweist, da er zeigt, wie Augustin schließlich für keinen Menschen auf Erden ein ‚unmittelbares Schauen' zugebe (Ethik des hl. Augustinus II 369); ebenso scharf unterstreicht das Karl Adam in seiner (ablehnenden) Kritik Hessens, da er ebenfalls zeigt, wie Augustin gegen alles diesseitige ‚Schauen Gottes' sich ausspreche (Tüb. Quart.-Schr. 101 [1920] 409/410). Im übrigen betont Hertling: ‚[Augustins Aussprüche] sind ... weit mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische überfliegenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen als Bestandteile einer systematisch entwickelten Erkenntnistheorie' (Historische Beiträge 232). Diese Auffassung ist auch diejenige Bäumkers (Patristische Philosophie 294; Christliche Philosophie des Mittelalters 386 ff.). Ihr pflichtet auch schließlich Grabmann bei (Philos. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matth. v. Aquasparta [Wien 1906] 58/59 und Grundgedanken des hl. Augustinus über Gott und Seele [Köln 1916] 93 ff.). Am meisten dürfte Portaliés Darlegung (neben Hertling) in der Richtung der oben skizzierten Zusammenhänge liegen, da er schließlich seinen ‚Gott-Wahrheit als intellectus agens' mit der Gnade in Parallele setzt: beide zugleich als ‚formes

griff der ‚Teilnahme' schlummert beides, die Teilnahme der ‚Natur' und die Teilnahme der ‚Übernatur'. Der Scholastik, aber vorab der nachtridentinischen Theologie blieb es vorbehalten, im Seinsverhältnis die Teilnahme der ‚Natur' als ‚Kausalverhältnis' von der Teilnahme der ‚Übernatur' als darauf aufbauender, aber die Natur übersteigender ‚Teilnahme' im besondern Sinn zu unterscheiden[1]. Darum liegt die Scheidung kausal-spontaner Gotteserkenntnis von teilnehmend-empfangen-

---

créées' in der Seele und beide doch zugleich transzendente ‚Teilnahme'. Vgl. unsre Abhandlungen ‚Gott in uns oder Gott über uns?' (Stimmen der Zeit CV [1922/23 II]) und ‚Tragische Seele?' (ebd. CVI [1923/24 I] Okt.).

[1] Mausbach schrieb seinerzeit über das Verhältnis der beiden Formulierungsweisen in seiner tiefgreifenden Artikelreihe über ‚Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit', die zusammen mit Kardinal Billots Aufsehen erregender ähnlichen Artikelreihe ‚La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut' (Études 161 [1919] 129 ff.; 163 [1920] 5 ff.; 164 [1920] 385 ff.; 165 [1920] 513 ff.; 167 [1921] 258 ff.) ein zum guten Teil neues Fundament für die Lösung des Problems vom allgemeinen Heil der ganzen Menschheit bauen: ‚[In der] augustinischen Auffassung des Übernatürlichen ... haben wir die Sprache nicht der schulmäßig distinguierenden Theorie, sondern des tatsächlichen Seelenlebens, der christlichen Frömmigkeit, die zugleich die Sprache des hl. Paulus ist. Ob es außer dem jetzigen Stande des Menschen einen „status naturae purae" gebe, ob in diesem Stande dem Menschen ein anderes Ziel gesetzt wäre, ob die Seligkeit, zu der uns Gott beruft, auch für einen vollkommenen Menschen, etwa für Adam im Paradiese oder gar für die Cherubim und Seraphim übernatürlich sei, das sind Fragen, die die theologische Wissenschaft interessieren, die aber dem praktischen Heilsbedürfnisse ziemlich fern liegen. ... Die Form, in der das „absolut" Übernatürliche dem einfachen Glauben erscheint, ist das „moralisch" oder „relativ" Übernatürliche; und was damit zusammenhängt: das Bedürfnis der Gnade, das dem Menschen gewöhnlich allein erkennbar wird, ist das der „gratia medicinalis", nicht das der „gratia elevans". Jene Form ist genügend, solange das absolut Übernatürliche nicht ausgeschlossen wird, wie es durch den falschen Augustinismus eines Bajus geschah; sie ist aber auch insofern notwendig, als in irgend einer Form die Gratuität des Heiles und die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen in der religiösen Erkenntnis und Heilswirkung zum Ausdruck kommen muß; sie ist auch für einen Heiden leicht erreichbar, weil gerade auf ihm die Folgen der Ursünde besonders schwer lasten und ein „remedium animarum" gegen die „infirmitas ac pronitas naturae" erheischen' (317). Vgl. in dieser Schrift S. 211 ff.

der in derselben großen Linie der theologischen Entfaltung wie die Scheidung selbständiger sittlicher Gutheit von übernatürlicher Gnadengutheit. Es kann sich also im Lichte dieser geschichtlichen Zusammenhänge nicht handeln um ein selbständiges Nebeneinander von Augustin und Thomas, sondern Thomas bedeutet geistesgeschichtlich die Klärung des bei Augustin noch Ungeschiedenen[1]. Der Teilnahmegedanke Platos oder besser des Neuplatonismus war für die Patristik der einheitliche Ausdruck ihrer Systeme, weil sie von der ‚historischen' Natur, in welcher Natur-Wesenheit und Übernatur-Wesenheit geeint sind, ausgehen. Die nachtridentinische Theologie beschränkte konsequent den Teilnahmegedanken auf die übernatürliche ‚Teilnahme an göttlicher Natur', weil sie klar zwischen Natur und Übernatur schied, und zielte darum auf eine Synthese von Platonismus und Aristotelismus: Platonismus in der

[1] Friedrich Heiler in seinem neuesten Werk ‚Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung' (München 1923) hat dieses Verhältnis von Thomas zu Augustin in folgende Worte gefaßt, obgleich er in Augustin schlechthin den ‚Idealkatholizismus' sieht: ‚Was bei Augustin nur in der Einheit des Denkens und Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt; was bei jenem unausgeglichen und widerspruchsvoll war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion. Wenn auch die Frische und Unmittelbarkeit katholischen Lebens dadurch gelitten hat, die auseinanderstrebenden Kräfte der Wirklichkeit sind doch mit energischem Denken gebändigt und in der Einheit des Gedankens zusammengehalten. Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der Summa theologica. Sie ist ein Spiegelbild jener Summa, die der wirkliche Katholizismus darstellt' (113). ‚Er hat den Katholizismus in seiner ganzen Weite erfaßt und dargestellt; er ist aber in gleicher Weise in seine Tiefe gedrungen; das Herz der katholischen Frömmigkeit, die sakramentale Mystik, ist auch das Herz seiner innigen und zarten Frömmigkeit gewesen. Als Denker wie als Mensch, als Theologe wie als Frommer, als Systematiker wie als Hymnendichter — stets ist er eine wunderbare Verkörperung katholischen Wesens. Nach ihm ist kein Kirchenlehrer mehr aufgetreten, der sich mit seiner Geistesgröße vergleichen könnte. Neben Augustinus gereicht keiner der katholischen Kirche zu solchem Ruhme wie er' (125).

‚Übernatur' (‚Teilnahme an göttlicher Natur'), Aristotelismus in der ‚Natur' (Eigensein und Eigentätigkeit des Geschaffenen). Es ergibt sich demnach für ein geschichtlich eingestelltes Denken, daß (entgegen Hessen in D 60) eine Repristination der ersten Stufe nicht möglich ist, sondern nur ein organisches Weiterschreiten von der einmal erreichten zweiten Stufe aus.

2. Pascal.

Ist Pascals ‚Intuition', jener ‚esprit fin' oder jene ‚raisons du cœur', geschichtlich gesehen, eine Weiterführung der augustinischen ‚Intuition'? Ein Vergleich der Mentalität etwa der Soliloquien und des ‚De libero arbitrio' oder der ‚De beata vita' mit Pascals berühmter ‚Wette' (n. 233)[1] und dem ‚Mémorial' dürfte die Antwort geben. Zwischen Augustin und Pascal liegt die Bewußtseinseinstellung der Neuzeit. ‚Wahrheit' ist für den Platoniker Augustinus etwas Reales, realer als die Dinge der Erfahrung, nur daß er diese reale Wahrheit nicht mit den platonischen Ideen identifiziert, sondern mit Gott. Gott ist, wie wir eben sahen, ‚real' als die ‚Wahrheit'. Darum besteht für die Einstellung Augustins nicht der Unterschied zwischen einem ‚Erkenntnisbild' der Wahrheit und der ‚Wahrheit an sich'. Die Wahrheit erkennen heißt darum an ihr, der ‚Wahrheit an sich', selber teilhaben. Diese ganz spezifisch antike Einstellung ist ja der eigentliche Wurzelgrund seines Gottesbeweises aus der ‚Wahrheit'. Pascal aber lebt in der Welt, der die Zweiheit von ‚Wahrheit an sich' und ‚Erkenntnis' lebendig geworden ist, die nicht mehr in unbefangenem Realismus wie durch ein offenes Fenster in die Wirklichkeit zu schauen glaubt, sondern die sich in die prinzipielle Verschlossenheit des Bewußtseins gebannt weiß. Wie die antik-scholastische Welt ihr Wahrheitskriterium sich aus der ‚Übereinstimmung

[1] Pascal-Zitate nach Brunschvicg maior (Œuvres de Blaise Pascal, Paris 1904); n = Fragmentnummer.

mit den Dingen' holte, weil sie wie durch ein Fenster die ‚Dinge an sich' zu schauen und zu berühren glaubte, und wie sie in der Festigkeit dieser ‚Wirklichkeit an sich' ihre unerschütterliche Festigkeit hatte, — so ist dieser, durch das Solipsismusfeuer der deutschen Mystik und die Erschütterungen der Reformation auf das Selbstbewußtsein eingeengten Welt nur das Kriterium der absoluten Denknotwendigkeit möglich: das mathematische Evidenzideal wird der Typus von Erkenntniskriterium und Erkenntnissicherheit überhaupt. Von diesem Standpunkt aus ist es aber eine fast verzweifelte Frage, an die rein tatsächliche empirische Wirklichkeit zu kommen mit all ihrer ‚Zufälligkeit', — an die Wirklichkeit eines realen und dazu übergeschöpflichen Gottes, an die Wirklichkeit ferner, historischer Begebnisse. Gewiß der Rationalismus einer Wolff-Schule versucht, aus den Begriffen allein das Dasein Gottes mathematisch zu konstruieren und alle christlichen Glaubenswahrheiten als denknotwendige Vernunftwahrheiten zu deduzieren. Aber ebenso leicht ist es, ihnen gegenüber, der schneidenden Kritik Kants, diese Denknotwendigkeiten teils aufzulösen, teils sie eben als innersubjektive Denknotwendigkeiten zu enthüllen, d. h. als Kategorien rein transzendentaler Geltung, — und die Welt der Wirklichkeit bleibt weiter, nur noch prinzipieller, das unbekannte X. Von hier aus ist die ganz besondere Stellung Pascals erst sichtbar, und hier hat Laros recht, wenn er Pascals Unterscheidung der ‚esprits géometriques' und ‚esprits fins' (n. 1—4) sowie seine Lehre von den ‚raisons du cœur' (n. 282 283 377 395 396) als Ansatzpunkt einer nicht-mathematischen Erkenntnisweise der Wirklichkeit auffaßt (P 117 ff.).

Aber damit allein ist Pascal nicht erklärt. Auch für Newmans ‚implicit reasoning' und ‚natural inference' war das Problem einer nicht-mathematischen Erkenntnisweise der Wirklichkeit das Ausgangsproblem, und doch kam er nicht zu jener radikalen Ablehnung aller natürlichen Gottesbeweise und ver-

nunftmäßigen Gotteserkenntnis, wie sie Pascal, nicht bloß gelegentlich und etwa in Übertreibungen, sondern grundsätzlich vollzieht (n. 233 243 244 usw.) Laros hat sich den Weg der Lösung einmal dadurch versperrt, daß er die Wunder- und Weissagungsbeweise in eine gleiche Reihe mit den Gottesbeweisen stellt und aus Pascals Neigung zu den ersteren auch Pascals Stellung zu den letzteren zu deuten sucht, dann aber vor allem dadurch, daß er prinzipiell allen jansenistischen Geisteshintergrund der ‚Pensées' zu übersehen sucht und die merkwürdige These vertreten will, daß der Jansenismus für die eigentliche religiöse und religionsphilosophische Mentalität Pascals kaum etwas bedeutet habe[1]. So fehlt denn in seiner Pascaluntersuchung sowohl eine Diskussion der zentralen Bedeutung des ‚Deus absconditus' und ‚Deus incomprehensibilis' und der aus ihm abgeleiteten Prädestinationsfunktion der ‚Dunkelheiten' in Natur und Offenbarung, wie auch eine Behandlung der Frage, warum Pascal Wunder- und Weissagungsbeweise annehme, Gottesbeweise aber nicht. Hier kann die rein philosophische Theorie der ‚esprits fins' keine Antwort geben, weil hier die großen religionsgeschichtlichen Einflüsse der deutschen Mystik und der Entstehung der Reformation durch das Medium des Jansenismus hindurch hineinwirken. Vergleicht man Pascal etwa mit Thomas von Aquin, so springt

---

[1] Vgl. Laros' Studie ‚Port-Royal und die Anfänge des Jansenismus' in der Festschrift für Sebastian Merkle (Düsseldorf 1922) 186 ff., und dem entgegen die entschiedene Sprache der neuern französischen Pascalforschung, wie sie vorab im Pascalheft der Revue de Métaphysique et de Morale XXX (1923) offen sich äußert. Laporte bezeichnet Pascal als Jansenisten im Sinne von Arnauld, Nicole und Saint-Cyran (247—306) und weist scharf die entgegengesetzte Brémond-These vom Nicht-Jansenismus des spätern Pascal zurück. F. Raun erweist den Voluntarismus Pascals (307—344). Nur Blondel will Pascal für seinen eigenen Immanenzstandpunkt in Anspruch nehmen (129—163), was aber, ebenso wie in Deutschland die Pascal-Huldigung der Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe (Zwischen den Zeiten I [1923], Heft 3, S. 27—51), nur entschiedener die Luther- und Immanenzverwandtschaft Pascals aufdeckt. Vgl. auch neuerdings die Pascalstudie Petitots, in Revue des Jeunes XIII (1923) 290 ff.

ein Grundunterschied in die Augen. Patristik und Scholastik stimmen noch darin überein: Gott ist die absolute Wirklichkeit und der absolute Herr, und darum ist das ‚Gott anhangen‘ mein Heil. Der Satz aber, der sozusagen die innere Form der ‚Pensées‘ bildet, und die innere Form der Gotteslehre des neuzeitlichen Denkens überhaupt, lautet: Ich brauche ein Heil, und darum muß es einen Gott geben. Für den alten Typus ist, in der innern objektiven Intention des Vorgangs gesehen, der Mensch ‚für Gott‘, für den neuen Typus Gott ‚für den Menschen‘. Steht dort ‚Dienst‘ im Vordergrund, so hier ‚Heil‘. Die extreme Verschlossenheit im Ich kann eben keinen andern Weg finden als diesen Weg des voluntaristischen Postulats, — und diesen Weg, der in innerer Konsequenz schließlich bei der Lehre von Gott als dem Ausdruck einer Bewußtseinshöhe (Simmel) landet. Dieser Weg aber hat, wie die neuere Lutherforschung immer deutlicher herausgestellt hat, letztlich in der deutschen Mystik und im Nominalismus seinen Ausgangspunkt. Der deutschen Mystik war es eigen, in fortschreitender Entwicklung alle religiösen Wirklichkeiten zu entwerten, die Seele von aller Wirklichkeit immer mehr abzulösen, damit sie im völligen ‚Entwerden‘ und ‚Entbildetsein‘, ‚ohne Mittel‘, des ‚bildlosen‘ Gottes inne werde. Nicht die reale Wirklichkeit war mehr ein Weg zu Gott und eine Kunde von Gott, sondern nur noch ein gesteigerter Seelenzustand: das unsagbare Seligkeitsgefühl der ‚unio mystica‘ wird zu dem Zeichen Gottes. Es genügt dieser religiösen Einstellung nicht die Vergewisserung über Gottes Nähe, wie sie im realen Geschöpfcharakter der Welt oder in den realen Gnadenmitteln der Kirche gegeben ist; sie sucht nach einer seelischen Vergewisserung in der Seligkeit der Liebesnähe. So wird immer mehr objektiver Glaube, Dogma, Sakrament entwertet, bis schließlich aus dieser religiösen Strömung eine eigene Kirchenbildung wird: die Kirche der persönlichen Heilsgewißheit, der Protestantismus.

Mit dieser Grundform der neuzeitlichen religiösen Strömung verbinden sich aber zwei andere Momente, die ebenfalls, wie der persönliche Heilsgedanke, bestimmend Pascals ‚Pensées' durchziehen: der Gedanke des ‚Deus absconditus' und der Gedanke der völligen Ohnmacht des erbsündigen Menschen. Es ist viel zu wenig beachtet worden, daß Pascals ‚Wette' mit dem Gedanken der prinzipiellen Verborgenheit und darum Unerkennbarkeit Gottes beginnt, und daß er auch sonst gerade mit diesem Gedanken gegen alle natürliche Gotteserkenntnis zu Felde zieht (n. 194 242 556). Darum betont das ‚Mémorial' den ‚Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs' gegenüber dem ‚Gott der Philosophen'[1], weil sich Gott in der ‚Natur' als Atheistengott oder Deistengott (n. 556) gebe, und nur in Christus als wahren Gott. Das entsprechende, erklärende Gegenstück ist eben die völlige Ohnmacht des erbsündigen Menschen, dieser ‚chimère', chaos', ‚sujet de contradiction' und ‚monstre incompréhensible' (n. 420 421), der ‚ohne Jesus Christus' mit Recht absoluter Skeptiker ist (n. 432) und ein Spielball der herrschenden ‚Begierlichkeit' (n. 451 ff. 458 ff. usw.), so daß seine Größe nur darin besteht, sein Elend erkennen zu können (n. 416). Weil eben die Erbsünde derart die eigentliche Natur des Menschen verwüstet hat, darum ist sie auch als die große Welt- und Menschenrätsellösung ohne jede Offenbarung erkennbar: ‚der Mensch ist ohne dieses Geheimnis unbegreiflicher, als dieses Geheimnis dem Menschen unbegreiflich ist' (n. 434). So ist die Folge der Erbsünde, daß der Mensch Gott nicht erkennen kann, ohne daß Gott sich offenbart, und keiner Tugend fähig ist ohne die Liebe, die er ihm eingießt. Es können also als ‚Beweise der Religion' nur jene Tatsachen in Frage kommen, die sich auf Gottes Erscheinen als Erlöser beziehen, d. h. die Wunder- und Weissagungsbeweise, vor allem die letzten. Aber auch sie nicht in der Form, daß ihre Ein-

[1] Brunschvicg I 3—7.

sicht der natürlichen Erkenntnis des Menschen schlechthin offen stünde. Vielmehr enthalten sie mit Absicht Dunkelheiten, die den ‚Erwählten' zum Besten gereichen, den ‚Verworfenen' aber zur Verwerfung: ‚alles gereicht zum Besten für die Erwählten bis zu den Dunkelheiten der Schrift . . . und alles gereicht zum Bösen für die Verworfenen bis zu den Helligkeiten [der Schrift]' (n. 575, vgl. 578). Aus diesem Gedankengang heraus versteht sich dann auch das ceterum censeo der ‚Pensées': ‚Die wahre und einzige Tugend ist Sich-hassen, denn man ist hassenswert durch die Begierlichkeit, und ein wahrhaft liebenswertes Wesen zu suchen, um es zu lieben' (n. 390). Weil die christliche Religion diesen radikalen Selbsthaß lehre, dessen andre Seite die ebenso radikale Gottesliebe ist, darum ist sie letztlich für das religiöse Empfinden Pascals die wahre Religion (n. 468). Bedenken wir noch, daß die ‚Liebe' für Pascal absolutes und freies Geschenk Gottes ist (n. 230 233), und alles nach ihm auf das ‚inclina cor meum' ankommt (n. 284 287)[1], so gewinnen wir als klaren Hintergrund seiner Gedankenwelt die nominalistisch-reformatorische Erbsündelehre, die im Jansenismus sich nur fortsetzte, und die korrelate Lehre vom unberechenbaren willkürwillenshaften Gericht-Gnade-Gott, wie wir sie schon mehrfach gezeichnet haben, nur daß in ihrer jansenistischen Weiterbildung nicht mehr der ‚Heilsglauben', sondern die ‚Liebe' die Erscheinung von Gottes Alleinwirksamkeit im Menschen ist.

Weil eben der erbsündige Mensch, wie Pascal sich ausdrückt, ein ‚Wesen ist voll Irrtum, Irrtum naturhaft und un-

[1] Vgl. mit diesen ‚inclina'-Stellen die beiden Fragmente, in denen Pascal den Menschenzustand schildert, den er für seine Apologetik voraussetzt: ein unentschiedenes Schwanken zwischen Unsicherheit, ob Gott sei, und Unsicherheit, ob er nicht sei (n. 194 229). Ebenso vgl. die vier Antinomien der Unbegreiflichkeit, wo diese Unsicherheit sozusagen prinzipiell festgelegt wird. Hieraus wird klar, daß dieses ‚inclina' ein direktes Eingreifen Gottes meint, dadurch er sich als Daseienden kundtut, und zwar ‚sensible au cœur' (n. 278).

ausrottbar ohne die Gnade' (n. 83; vgl. n. 139 142 401 413), so kann ihm keinerlei Gotteserkenntnis durch seine natürlichen Fähigkeiten kommen. Es bleibt nur der Weg des ,Schauens' Gottes in Jesus Christus, des ,Schauens' durch die ,Liebe', des ,Schauens' mit dem durch Gott ,geneigten' Herzen. Damit gewinnen wir erst die entscheidende Ableitung der ,raisons du cœur' Pascals und sehen, wie seine Intuitionstheorie wesentlich durch seinen Jansenismus bestimmt ist. Hieraus aber wird erst ihr eigentlich subjektivistischer Charakter klar. Denn der letzte Erweisgrund, derjenige Grund, der in den Antithesen Pascals sowohl wie auch in seinen großen Beweisschemata wiederkehrt, ist die Korrelation zwischen dem Elend des Menschen und Gott-Erlöser als seinem einzigen Glück (vgl. n. 60 327 430 u. a.). Gott-Erlöser erscheint mithin als die naturnotwendige Ergänzung des Menschen, als das innere Postulat seiner Ohnmacht, freilich ein Postulat, dessen Erfüllung an den unbegreiflichen Prädestinationswillen Gottes gebunden ist, d. h. mit andern Worten: Pascal weist rückwärts auf den alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott Luthers, der nach freiem Ermessen den Menschen seiner völligen Ohnmacht überläßt oder alles Wahrheitserkennen und alles gute Tun in ihm allein wirkt, tiefer gesehen (wie Troeltsch es darstellt), auf den Gott, der Irrtum wie Wahrheitserkenntnis, Unseligkeit wie Seligkeit, Böses wie Gutes als der eine unbegreifliche ,Wille' allein wirkt, — und vorwärts auf die Immanenztheologie, der die Übernatur die naturnotwendige Ergänzung der Natur ist, und die im innersubjektiven Rhythmus des Seelenlebens des alles allein bewegenden Rhythmus des Leben-Gottes und Gott-Lebens unmittelbar inne wird[1].

[1] Der Unterschied Pascals von Newman liegt wohl kaum sonst deutlicher als hier. Newman stellte eine Theorie von ,innerem Leben als Kriterium äußerer Wahrheit' nur in den Sermons auf, in denen er noch eine letzte Rettung der anglikanischen Position versuchte (Serm. on subj. of the day, serm. 22—25): die ,äußeren Kriterien' sprechen gegen die Wahrheit der anglikanischen Kirche, aber die ,inneren Kriterien' des ,inneren Lebens'

Gewiß birgt sich unter diesem Bedürfnis-Erfüllungs-System, dessen letzter konsequenter Ausläufer schließlich Bergsons Intuition ist, der Ansatzpunkt eines anderen Systems, das die Gegensätze des Menschen nicht in dieser radikalen Form löst, sondern sie im Menschen polarisiert und so dem Unheil der nominalistisch-reformatorisch-jansenistischen Widerspruchseinheit des ohnmächtigen Erbsündemenschen mit dem alleinwirkenden Prädestinationsgott entgeht. Dieser Ansatzpunkt zu einem System der Polarität, wie es etwa in Newmans ‚opposite virtues' vorliegt, zeigt sich einmal in jener Fragmentengruppe, die in bezug auf die ‚Vernunft' sowohl ein Zuviel (‚n'admettre que la raison') wie ein Zuwenig (‚exclure la raison') ablehnen (n. 254 265 268 269 273), weiterhin in jenen Stücken, die die Tugend als Spannungsmitte zwischen Extremen definieren (n. 353 357—359 378): ‚c'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu', endlich in einzelnen Ausführungen, die den Menschen überhaupt als ‚Mitte' zeichnen ‚ni ange ni bête' (n. 358 412 413 418 423) und infolgedessen das ‚ständige Sich-Wandeln' als seinen Charakter (n. 374), und die die Wahrheit des Christentums daraus ableiten, daß es diese Polarität vollkommen zum Ausdruck bringe (n. 250 251 424)[1]. Aber dieses Polaritätssystem gibt sich gegenüber dem oben gezeichneten Bedürfnis-Erfüllungs-System nur wie einen Ansatz, freilich einen Ansatz von höchster Bedeutung. Wenn man in der Lebensgeschichte Pascals den wachsenden jansenistischen Einfluß verfolgt, von der Einwirkung der beiden Brüder De la Bouteillerie und Des Landes (1646) bis zu Pascals Kampf gegen die vermittelnde Richtung in Port Royal (1661), so erscheint das Verhältnis der beiden in Pascals ‚Pensées' miteinander ringenden Systeme nur als Spiegelbild des Unterliegens der Eigenpersönlichkeit Pascals unter dem Zwang des jansenistischen Fanatismus. Wenn also die neuere Immanenzapologetik und Immanenztheologie auf das Bedürfnis-Erfüllungs-System, und nicht auf das Polaritätssystem zurückgreift, so zeigt sie sich nur als letztes Stadium jener Erkrankung der europäischen Mentalität, die mit der deutschen Mystik begann, und die überall dort sich zeigt, wo man die Allwirksamkeit Gottes nicht durch den ebenso echten Thomasstandpunkt der wahren Eigenwirksamkeit der Geschöpfe polarisiert.

Von diesem Standpunkt aus wird es dann auch klar, wie eine an Pascal orientierte ‚Intuition' von ‚Unmittelbarkeit'

(vitality, sanctity) seien doch dagegen beweiskräftig. Die ‚religiöse Vitalität' ist also für ihn ein letztes Hindernis auf dem Wege zur Wahrheit, das er denn auch später wissenschaftlich in den Twelve lectures von 1850 u. a. entkräftete. Für Pascal dagegen ist die ‚religiöse Vitalität' der Kernpunkt seines positiven Wahrheitsbeweises, eine Wurzel neuen Lebens, nicht wie bei Newman ein letztes Aufflackern ersterbenden Lebens.

[1] Vgl. den Neudruck der (1892 bereits erschienenen) Studie von F. Rauh, La philosophie de Pascal, im Pascal-Jubiläumsheft der Revue de Métaphysique et de Morale XXX (1923) 307—344.

sprechen kann, von Unmittelbarkeit nämlich der innersubjektiven Sehnsucht- und Bedürfnishaltung zu ihrer ‚Erfüllung‘ und ‚Erlösung‘. Für den patristisch-scholastischen Typus war eine ‚Unmittelbarkeit‘ nur möglich auf dem Wege einer Hypostasierung der ‚Wahrheit an sich‘, aber Augustin selbst, in der scharfen Analyse des zehnten Buches der Konfessionen und der scharfen Scheidung von credere-intelligere-videre, deckt die Täuschungen eines solchen ‚unmittelbar‘ auf. Alle Träume von ‚Unmittelbarkeit‘ aber zerstört sein Grundsatz von der ‚Unbegreiflichkeit Gottes‘, wo er den, im Kampf gegen die Eunomianer geborenen, Gedanken der Kappadozier aufnimmt, daß Gott dann am eigentlichsten erkannt ist, wenn er als der Unbegreifliche erkannt ist: ‚Wissen im Nicht-Wissen‘. Die sogenannte Mystik des ‚Unbegreiflichen Gottes‘ oder (in der Sprache des Pseudo-Areopagiten) der ‚hellichten Finsternis‘ ist also gerade eine Leugnung aller ‚unmittelbaren‘ Mystik oder besser eine Mystik, die gerade im Verzicht auf Mystik besteht[1].

Im Unterschied von dieser patristisch-scholastischen Haltung aber vermag die neuzeitliche Haltung wohl von einem ‚unmittelbar‘ zu sprechen, in dem Sinn nämlich, wie Hessen es selber tut (E 79—88): Die Bewußtseinsidee von Gott ist dem Bewußtsein ‚unmittelbar‘, wie auch sonst das Erkenntnisobjekt dem Erkenntnisakt. Aber dieses ‚unmittelbar‘ bedeutet seiner Natur nach entweder eine methodische Beschränkung, — und dann ist das Wichtigste, die transzendente Realität Gottes, nicht begründet. Oder es bedeutet eine prinzipielle Beschränkung, und dann ist Simmel die Konsequenz, d. h. ‚Gott‘ als reiner Ausdruck für einen bestimmten Bewußtseinszustand.

[1] Hessen hat auch hier Historie im Licht seiner Theorie gesehen, wenn er die kappadozische Mystik der ‚Unbegreiflichkeit‘ mit seiner augustinischen ‚unmittelbaren Intuition‘ gleichsetzt (L 34). Das Gemeinsame der ‚Unbegreiflichkeitsmystik der Kappadozier, Augustins und des Pseudo-Areopagiten ist vielmehr: Mystik des ‚Erkennens‘ scheitert an sich selbst, Liebe zu Gott allein ist Nähe zu Gott.

3. Newman.

Bedeutet Newmans Lehre, hauptsächlich vom Folgerungssinn (illative sense), eine Fortführung der Pascalschen ‚unmittelbaren Intuition‘? Die französische Newmanforschung, an ihrer Spitze Bremond (‚Newman‘, Paris 1906) hat es bejaht. Sie faßt, wie früher dargelegt wurde [1], Newmans Lehre im Sinne der berühmten ‚vitalen Immanenz‘: auf die innere Berührung von Gott und Seele kommt es an, das Weiterflammen dieses Erlebnisses ist dann die ‚Kirchenbildung‘. Die Grundlage für diese Newmanauffassung ist für Bremond einmal die entschiedene Beiseiteschiebung der ‚Essays on miracles‘, dann aber die These von der entscheidenden Bedeutung der sog. ‚ersten Bekehrung‘ bei Newman, wie er ausdrücklich im Epilog sagt: ‚Newman, ausgehend von der Tatsache seiner Bekehrung und immer wieder darauf zurückkommend, macht keinen Anspruch, sich irgend einem verständlich zu machen, der nicht in seinem eigenen Leben wenigstens eine Spur ähnlichen religiösen Erlebens vorfindet. Und darum habe ich, selbst auf die Gefahr hin, aufdringlich zu werden, so auf dem innern Leben Newmans bestanden, weil ich, vor der Darlegung seiner Lehre, sein Gebet beschreiben wollte, ja mußte‘ (421). Die rassenpsychologische Unterlage dieser Theorie ist die von Wilfrid Ward längst erledigte Legende von Newmans Abstammung: semitische Anschmiegungsfähigkeit (vom Vater her) und hugenottische Intransigenz (von der Mutter her) verdichten sich in jenes Gegensatzerlebnis, in das Bremond den Kern von Newmans Wesen legt: ‚Im Augenblick, wo die Furcht am stärksten scheint, wiederholt eine unfehlbare Stimme der christlichen Seele, daß das letzte Wort die Liebe hat‘ (257). Laros gibt in seinem ‚Kardinal Newman‘ so gut wie alle Punkte, auf die Bremond seine Theorie von der Religionsphilosophie Newmans aufbaut: S. 8—10 die Rassentheorie,

---

[1] Stimmen der Zeit CII (1921/22 I) 443 ff.

S. 59 ff. die Theorie der ‚ersten Bekehrung', S. 66—69 die Theorie des Umschlagerlebnisses (S. 69 fast wörtlich die Formulierung Bremonds), endlich macht er sich S. 97 das wegwerfende Urteil Bremonds über die ‚Essays on miracles', Newmans Abhandlung über die Wunderbeweise, zu eigen. Indes lehnt er mit erfreulicher Entschiedenheit Bremonds religionsphilosophische Deutung und überhaupt jede irgendwie modernistische Auslegung Newmans ab und setzt an deren Stelle seine ‚unmittelbare Intuition'. Im ‚Glaubensproblem bei Pascal' spricht er darum davon, daß ‚in ähnlicher Weise [wie Pascal] . . . Newman die Notwendigkeit der Intuition zu begründen versucht' (123); Hessen, auf Laros gestützt, krönt darum die Reihe der Vertreter der Intuition mit Pascal und Newman (D 58). Wir werden also — zusammenfassend — zu urteilen haben, daß nach Laros Newman die Intuition in dem Sinne lehre, wie er sie für Pascal selbst versteht.

Die Frage ist demnach: Darf Newman gemäß seinen Schriften und gemäß der Problemstellung seiner Zeit im Sinne der Pascalschen Intuition verstanden werden?

Was zunächst die persönlichen Grundlagen einer solchen Intuitionslehre betrifft, so ist die Abstammungslegende ja bereits erledigt. Barry selbst, ihr Urheber, hat, wie Wilfrid Ward im ersten Band seines Newmanwerkes mitteilt, die Unbewiesenheit seiner Behauptung zugegeben; die einschlägigen Stellen habe ich bereits mehrfach vorgelegt[1]. Weder kann von einer jüdischen Abstammung väterlicherseits gesprochen werden, noch ist, von der Mutter her, irgend eine Spur kalvinistischen Einflusses nachweisbar, wie erst jüngst die Herausgeber der ‚Correspondence with Keble etc.' (1917), auf die Autorität der Nichte Newmans hin, unwiderleglich feststellten. Mss. J. B. Mozley gibt, nach dem Wortlaut ihres Briefes, nur ‚das Zeugnis meiner Mutter

---

[1] Köln. Volkszeitung 1921, Nr. 284. Stimmen der Zeit CII (1921/22 I) 451. J. H. Newman, Christentum I v.

[der Schwester Newmans], daß die Erziehung in der Familie weder kalvinistisch noch evangelikal war' (ebd. 394). Noch mehr: wie die Herausgeber der ,Correspondence with Keble etc.' selber anmerken, zeigen Briefe und Tagebücher Newmans aus der Zeit der sog. ,ersten Bekehrung'[1], daß die Mutter seine neuen Auffassungen nicht teilte, sondern vielmehr ,ernüchternd' einzuwirken suchte (Mozley I 50 f. u. a.). So kann man es nur als seltsamen Spätling veralteter Rassenforschungsmethode bezeichnen, wenn Barry-Bremond und Laros eine weit zurückliegende Abstammung der Mutter von französischen Protestanten allein in Rechnung stellten, ohne Religiosität und Erziehungsweise der Mutter selbst zu beachten. Die These aber von der ,ersten Bekehrung' selbst fußt zunächst auf einer Verwechslung methodistischer mit evangelikaler Mentalität[2]. Walter Mayers, Newmans Lehrer, der den Anstoß zur ,Bekehrung' gab, war Evangelikaler. Thomas Scott weiter, von dem Newman in der ,Apologia' sagt, daß er ihm seine ,Seele' verdanke, war ebenfalls Evangelikaler. Dazu kommt noch, daß Newman selbst feststellt, seine ,Bekehrung' sei (auch für evangelikalen Maßstab) nicht ,richtig' gewesen. ,Die evangelikale Lehre, als System und in ihrer Eigenart, vermochte ebensowenig von Anfang in seiner [Newmans] religiösen Erfahrung Widerhall zu finden, wie später in seinen Predigten. . . . Er bekam verschiedenfach Briefe . . ., die ihm versicherten, er wisse nicht einmal, was Bekehrung sei' —, schreibt Newman selbst in seiner Autobiographie (Mozley I 108). Sowenig kommt also das Umschlagserlebnis eines methodistischen ,revival' in Frage, daß selbst seine evangelikale Abschwächung in Newmans ,erster Bekehrung' nicht statthat.

[1] Letters and Correspondence of J. H. Newman, edited by Anne Mozley, London 1920, New Impression.

[2] Vgl. Overton, The Evangelical Revival in the Eighteenth Century (London 1921), u. a. S. 74 ff. Ebenso J. Scott, Letters and papers of the late Rev. Thomas Scott (London 1826).

Aber selbst wenn man sich, wie Laros, darauf beschränkt, die ‚erste Bekehrung‘ als ‚intuitive Erkenntnis der Gottesidee in ihrer ganzen Tragweite und erschütternden Tiefe‘ (Q 61) zu bezeichnen, bleibt die Frage: Erstens, was ist bei Newman das Primäre, der Sinn für die ‚unsichtbare Welt‘ oder diese ‚erste Bekehrung‘, — und zweitens, ist diese ‚Bekehrung‘ der Wirkfaktor alles folgenden, oder verwandelt sie sich selbst in andre bessere Wirkfaktoren? Auf die erste Frage gibt sowohl Newman selbst wie seine zeitgenössische Umgebung die Antwort. Er zeichnet in der ‚Apologia‘ als Primäres die platonische Neigung zum ‚Unsichtbaren‘, und die zeitgenössischen Charakterzeichnungen Newmans (Church, Mozley usw.) geben einstimmig das ‚Realisieren des Unsichtbaren‘ als Grundzug Newmans. Erst Bremond, unter dem Einfluß der französischen Immanenzideen, blieb es vorbehalten, hier von den Quellen abzuweichen. Die zweite Frage aber beantwortet die ‚Apologia‘ und die Briefsammlung der anglikanischen Periode, wozu die ‚Correspondence with Keble etc.‘ (London 1917) sehr wichtige Ergänzungen bietet. Die Herausgeber dieser letzten Publikation (das Oratory von Birmingham) bemerken zur sog. ‚ersten Bekehrung‘: ‚Scotts Schriften bewahrten Newman vor religiösem Subjektivismus, vor der Neigung, eigene Gefühle und Emotionen immer zu beschauen, als ob sie die eigentlich wichtigen Dinge wären, und nicht die objektiven Wahrheiten der Offenbarung‘ (112). Wenn wir dazunehmen, daß Newman in der ‚Apologia‘ von einer ‚zweiten Bekehrung‘ spricht, nämlich von ‚Liberalismus‘ zu ernstem Christentum; wenn wir weiter beachten, daß sein Weg zur katholischen Kirche über rein historisch orientierte Etappen geht, nämlich die wachsenden Einsichten von dem häretischen Charakter der englischen Kirche, so bedeutet die sog. ‚erste Bekehrung‘ nichts weiter als einen ersten Schritt zu ernstem religiösem Leben, ‚spiritual life‘ nach Newmans eigenem Wort (Mozley I 108), eine ‚gewöhnliche Erscheinung‘, nur daß der, dem sie zustieß, ein ‚außergewöhnlicher

Knabe war', wie ein englischer Newmanforscher es in einem Briefe an mich formulierte. Dieser erste Schritt ist naturgemäß mit lebhaften Gefühlen begleitet, die aber bald ablassen. Infolgedessen wird die ,zweite Bekehrung' notwendig, d. h. die Bekehrung zu einem ernsten christlichen Willensleben, wie es Froude und Keble für Newman darstellten. Hier erst ist dann die Saat Scotts aufgegangen, sein Prinzip vom Wachstum in Heiligkeit. Noch deutlicher aber wird der eigentliche (von Bremond und Laros mißkannte) Sinn der ,ersten Bekehrung', wenn wir sie auf dem Hintergrund des Tagebuchmaterials sowohl der vorausgehenden wie der nachfolgenden Zeit untersuchen. Von der Zeit vor der ersten Bekehrung schreibt Newman (Mozley I 19): ,Ich erinnere mich, 1815 wohl, daß ich schon tugendhaft, aber nicht religiös sein wollte. Es war etwas in der letzten Idee, was ich nicht liebte. Auch sah ich nicht den Sinn ein von „Gott lieben".' Wenn wir nun bedenken, daß der Knabe als recht eigenwillig geschildert wird (Mozley I 14), als einer, der ,seinen eigenen Weg' gehen will; wenn wir weiter, im spätern Tagebuch der Sizilianischen Krankheit (Mozley I 356 ff.), wo das Grunderlebnis der ,ersten Bekehrung', ,Gott alles in allem', zum drittenmal (also eine ,dritte Bekehrung') auflebt, sehen, daß es auflebt auf dem Hintergrund einer Einsicht sittlicher und religiöser Eigenwilligkeit ,Ich fühlte, Gott kämpft gegen mich, und fühlte — wenigstens ich weiß warum — meines Eigenwillens wegen'; wenn wir endlich als Grundidee des ,Lead kindly light', das aus den Erlebnissen der Sizilianischen Krankheit aufstieg, dasselbe finden: ,I loved to choose and see my path — but now lead Thou me on!' (,Ich wollte selber führen mich — doch nun, führ Du allein!'); wenn wir endlich in den Kämpfen um den Übertritt zur katholischen Kirche, in den Kämpfen mit Manning immer wieder das eine Motiv hören ,Nicht nach meinem Willen, sondern allein, wie Gott will!'; wenn wir diese Lehre der ,Divine calls', der ,Rufe Gottes' — gewiß,

gemäß Newmans Wirklichkeitssinn, ‚Rufe', die in Dunkel und Unbestimmtheit bleiben, so daß erst der rückschauende Blick die Führung Gottes erkennt — wenn wir diese Lehre als Grundzug seiner ganzen ‚Aszetik' finden (nicht ‚Bedürfnis-erfüllung', sondern bedingungslose Übergabe — surrender — in den Willen des Unbegreiflichen)[1]: wenn wir das alles zusammennehmen und dabei das Prinzip festhalten wollen, daß die Einzelstücke einer historischen Linie aus ihrem Gesamtcharakter zu deuten sind, Einzelstücke eines Lebens aus der organischen Einheit des Gesamtlebens, — so dürfte als der klare Sinn der ‚ersten Bekehrung' sich ergeben: nicht ein Erlebnis unmittelbarer Nähe zu Gott, sondern tiefe Einsicht des Führungsprinzipes, wie sie das ‚Lead kindly light' formuliert: ‚Ich wollte selber führen mich, — doch nun, führ Du allein!' Zu diesen Erwägungen kommt endlich noch, daß Newman nicht einen absoluten Primat des ‚Gewissens' oder gar (in der Bremondschen Formulierung) des ‚Erlebens' aufstellt, sondern in seiner Analogietheorie das ‚Gewissen' geradezu ersetzen läßt durch die kirchliche Autorität. Das ist nur die Konsequenz des ‚Transzendierens', das er ins Wesen des ‚Gewissens' legt. Denn es ist dann der Gott des Gewissens, der vollentfaltet in der kirchlichen Autorität spricht[2]. Und so ist es durchaus nicht verwunderlich, wenn Newman in seinen anglikanischen Predigten geradezu einen Feldzug gegen die Tyrannis ‚religiösen Erlebens' führt und, dieser Überpflege subjektiver Religiosität gegenüber, die unreflektierte Hingabe an die bewußtseinstranszendenten religiösen Realitäten betont, das ‚Heilig,

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum I 33 ff. 63 ff.; IV 5 f. 80 ff.; V 50—93; VII 77—89.

[2] Essay of Development (1920) 85 ff. Historical Sketches IV (1909) 79. Vgl. J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1922) II 48 ff.; IV 82 ff. Die bekannte Stelle aus dem Brief an Norfolk (‚der erste Toast dem Gewissen') bezieht sich im Lichte dieser Gesamtlehre auf das Gewissen als ‚Voraussetzung', nicht als ‚Richter' der Autorität.

Heilig, Heilig' objektiven Gottesdienstes gegenüber subjektivem Gott-Erfahren[1].

Dieses Bild des Menschen und Predigers Newman zeigt schon an und für sich, daß eine Intuitionstheorie bei ihm nicht zu Hause sein dürfte, wenigstens wenn man für die Newmanforschung daran festhält, daß sie die zeitgeschichtliche Problemstellung zu beachten habe. Hier hat Francis Bacchus, der derzeitige Superior des Birmigham-Oratory, vor einiger Zeit erfrischende Klarheit gebracht durch seine Mitteilungen über die sog. ‚Evidential School', gegen die Newman seine University Sermons richtete. Schon die University Sermons selbst zeigen, daß Newman eine Partei bekämpft, die für die ‚Beweise des Christentums' (Evidences of Religion oder of Christianity oder of Revelation, wie der übliche Fachausdruck lautete)[2] von allen eine reflex wissenschaftliche Form verlangte. Ihnen gegenüber entwickelt Newman seine Auffassung von dem Gang des natürlichen Denkens, des ‚implicit reasoning', das er später ‚natural inference' nannte, d. h. ein Beweisverfahren, das sich organisch im Geiste bildet, unter dem Schutz moralischer Einstellungen. Francis Bacchus macht nun darauf aufmerksam, daß es zur Zeit Newmans zwei Schulen gab; die eine forderte von allen Menschen formale Beweise,

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum IV 33 ff.; VIII 44 ff.

[2] Über ‚evidences' als Fachausdruck in obigem Sinn vgl. Univ. Serm. (1918) 195 200 264; Essays on miracles (1918) 7 ff.; Grammar of assent (1917) 384 ff. ‚Tatsachenbeweise, die gemeinhin Evidences of Revelation heißen', sagt Newman kurz (Univ. Serm. 200). Ebenso vgl. Francis Bacchus im Month CXL (1922) 1 ff. Mark Pattison sagt in seinem Beitrag zu den berühmten ‚Essays and Reviews' (London 1861 [6]) von der für Newman zeitgeschichtlichen Kontroverse: ‚Gemeinhin „Evidences" oder der historische Beweis der Echtheit und Glaubwürdigkeit der christlichen Zeugnisse' (260). Die gegenteilige Deutung Laros' (in Germania und Theol. Revue) ist also historisch irrig, eine Hineintragung heutiger Fragestellung in ganz andersgeartete Verhältnisse. Bezeichnend ist, daß er seine Deutung (‚innere Einsichtigkeit') rein grammatikalisch zu stützen sucht, nicht geschichtsmethodisch.

nichts dürfe geglaubt werden, was nicht strikt und schulgemäß bewiesen sei. ‚In diesem System war kein Platz für den Glauben des einfältigen Christen, der sich dem Einfluß von Gründen hingibt, die er nicht analysieren oder handlich darlegen kann‘ [1]. Dieser ‚Evidential School‘ stand als Extrem eine andere Schule gegenüber, die jede Bedeutung von Vernunftgründen abwies. Hier ging nun Newman die Mitte mit seiner Theorie des impliziten Denkens. Es handelt sich also bei ihm demgemäß in keiner Weise um eine ‚unmittelbare Intuition‘, sondern um den natürlichen Prozeß des gewöhnlichen Denkens, das nicht prüft, wie die Einzelgründe zur Gesamtüberzeugung konvergieren, sondern bei dem objektiv unbewußt die Einzelgründe zur Gesamtüberzeugung zusammenwachsen. Aus diesem Grunde stellt dann Newman (in Serm. 14) die Frage, welchen Schutz denn der gewöhnliche Mensch gegen etwaige Täuschungen dieses Wachstumsprozesses habe, und antwortet mit der ersten Skizzierung seiner ‚first principles‘, d. h. der sittlich-religiösen Gesamteinstellung des denkenden Menschen.

Das wird noch klarer durch ein anderes Moment der zeitgeschichtlichen Problemstellung. Die Formulierung, die ich von ihm gebe, verdanke ich ebenfalls Father Francis Bacchus. Es ist die Theorie (deren Quellpunkt wohl Newtons ‚principia‘ sind), daß die eigentliche Beweisform mathematisch sein müsse. Der ‚formelle‘ Beweis ist gleich dem mathematischen Beweis. In der Tat faßt auch Newman in der ‚Grammar of assent‘ die ‚formal inference‘ den ‚formellen Beweis‘ rein in diesem Sinn. Dieser These von der Alleinherrschaft der mathematischen Beweisform steht dann naturgemäß als Gegenantwort die These von der ‚Wahrscheinlichkeit als Lebensführer‘ gegenüber, wie sie Newman (gemäß der Apologia) übernahm, um sie dann auszugestalten zu dem, was wir heute in der Theorie der

---

[1] Month CXL (1922) 2.

Induktion haben: das Konvergieren von Einzelgründen zur (scholastisch gesprochen) ‚moralischen' Sicherheit. ‚Probability' also ist, wie auch Newman deutlich in einem Brief an Dalgairns sagt, in seinem Grundwesen ein negativer Ausdruck: ‚nichtmathematischer Beweis'. Erst in allmählicher Entwicklung bekommt dieses Wort bei Newman auch einen positiven Sinn und spaltet sich dann in der ‚Grammar of assent' in die wissenschaftliche Induktion (informal inference) und die natürliche Induktion (natural inference), die dann wieder mit dem ‚Folgerungssinn' (illative sense) identisch ist. Das ‚Gewissen' aber ist, wie die Artikel W. G. Wards und sein Briefwechsel mit Newman hierüber zeigen, nicht als immanenter Bewußtseinszustand zu fassen, in dem gleichsam Gott geschaut wird, sondern enthüllt sich als Inbegriff jener obengenannten ‚first principles', als ‚guide of life', als ‚Führer' im natürlichen Denken der ‚natural inference'. Newman ist eben durch und durch, wie schon oben die Skizze der Faktoren seines Innenlebens zeigte, auf das Objektive gerichtet, und die subjektiven Faktoren sollen nur eine reine Erkenntnis des Objektiven ermöglichen. Ja selbst diese subjektiven Faktoren sind in sich selbst nicht ein Achten auf innere Zustände, sondern ein Lauschen auf Gottes Stimme, des absoluten Herrn. Das scheinbare Sehnsucht-Erfüllungs-Verhältnis zwischen Natur und Übernatur enthüllt sich bei genauer Prüfung als ‚Einheit in Gott'[1]: der Gehorsam gegen den ‚Gott des Gewissens' führt zur Unterwerfung unter den ‚Gott der Offenbarung': Gottes Bild entfaltet sich voller für das Auge des Menschen, und Gottes Bild als des Unbegreiflichen. Newman verankert Natur und Übernatur gerade im ‚Mysterium', nicht in einer Seligkeitserfüllung[2].

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum IV 44 ff. 88 ff. 97—100. Vgl. den innern Zusammenhang von Bdch. I—III. Ferner in dieser Schrift oben S. 93 ff. 160 ff.

[2] Vgl. ebd. I 19 ff.; III 64—69 95 ff.

Es läßt sich also — zusammenfassend — das ‚natürliche Denken' Newmans (natural inference usw.) nicht mit der Pascalschen ‚unmittelbaren Intuition' gleichsetzen. Gewiß betont Newman, daß für die Erkenntnis des Konkreten nicht mathematische und syllogistische Schlüsse helfen. Aber die ‚inward perception', die ‚einsehende Schau' oder ‚innere Wahrnehmung', von der das vielgebrauchte Brieffragment redet (Mozley II 366), ist eben jenes Einzelerkennen konkreter Einzelheiten, die zusammenwachsen zu einer Gesamtschau, ist die wissenschaftliche Induktion, wie sie im konkreten Menschendenken sich auswirkt, ist die ‚natürliche Induktion'. Ein ‚unmittelbar' gilt also nur insoweit, als konkrete Gegenstände und Geschehnisse in ihrer Eigenart eben nur aus Beobachtung sich erkennen lassen; hier ist dann induktive Beobachtungsmethode gegenüber syllogistischer Konstruktionsmethode zu den Dingen ‚unmittelbar-er'. Aber das hört auf, wo es sich um wesentlich übersinnliche Dinge handelt. Gerade in der Gotteserkenntnis ist es Newman, der den Analogiecharakter alles Geschöpflichen (aller geschöpflichen Worte, Bilder, Einrichtungen, Seelenzustände) zu Gott scharf herausstellt[1]. Das ‚reale' Denken über Gott im Unterschied zum ‚notionalen' (begrifflichen) Denken besagt hier nur den Unterschied konkreter geschöpflicher Bilder von Gott gegen abstrakte Begriffe von ihm. Aus diesem Gedanken heraus betont er in der ‚Grammar of assent' in dem Kapitel über das ‚reale' Denken des Dogmas der Dreifaltigkeit die Wichtigkeit, jede der drei Personen für sich zu nehmen, weil ein Zusammendenken aller drei zu ganz blassen Abstraktionen führe. Und das Kapitel (ebd.) über den religiösen Gebrauch der ‚natürlichen Induktion' (natural inference) besagt dasselbe, nur daß hier das Zusammenwachsen solcher konkreter Abbildlichkeiten Gottes in Frage steht: Gott, widergespiegelt im konkreten Menschenleben[2].

---

[1] Ebd. I 19 ff.; III 64 ff.

[2] Vgl. in der Ausgabe Haeckers 101 ff. 329 ff. In Newman, Christentum I 19.

Newman ist also nicht identifizierbar mit augustinischem ‚unmittelbarem Wahrheitsschauen‘, weil sein ‚reales Denken‘ rein psychologisch, nicht metaphysisch orientiert ist. Er ist ebenso nicht identifizierbar mit einer pascalschen ‚unmittelbaren Intuition‘, weil sein ‚reales Denken‘ auf induktives Erkennen bewußtseinstranszendenter Realitäten geht, nicht auf eine innersubjektive Bedürfniserfüllung als ‚Zeichen‘ solcher bewußtseinstranszendenter Realität. Er ist aber auch nicht (und hier Pascal mit ihm) identifizierbar mit phänomenologischer ‚Wesensschau‘, weil sein ‚reales Denken‘ nicht auf logische Wesenheiten, sondern auf reale Wirklichkeiten gerichtet ist.

Weil er der schlichte Beobachter des wirklichen Lebens ist und der Theoretiker der konkreten Religiosität, so unterscheidet er sich gleichweit von Scholastik, Platonismus, Intuitionismus und Phänomenologie; von der Scholastik, weil diese an sich nur, nach dem Wort der neuscholastischen ‚Dublin Review‘, eine ‚Philosophie der objektiven Religion‘ intendiert, d. h. des Systems der religiösen Wahrheiten an sich; — von jedem Platonismus, weil dieser auf Ideenwesenheiten geht, Newman aber gerade auf das vom Platonismus verschmähte konkrete Leben; — vom Intuitionismus, weil Newman nichts von einer Befangenheit in subjektiven Zuständen wissen will und Gott gegenüber die ganze Konsequenz des analogen und mittelbaren (im ‚Mittel‘ des Geschöpflichen) Erkennens zieht; — von der Phänomenologie, weil er kein absolutes Schauen von Wesenheiten kennt, sondern eine langsame, beschränkte Annäherung auf dem Wege mühsamer Empirie.

Fragen wir aber nach der Verwandtschaft des Geistes, so teilt Newman wohl mit Plato und Augustin die kontemplative Hingegebenheit an das ‚Unsichtbare‘, aber mit Aristoteles und Thomas die Nüchternheit der mühsamen Erkenntnis des ‚Unsichtbaren‘ in den Verhüllungen des ‚Sicht-

baren'. So kann man nur wünschen, daß der katholische Intuitionismus sich seinen Schriften hingebe, vorab den reifen Schriften der katholischen Periode. Die kühle Nüchternheit des Engländers wird heilsam sein für alle Sehnsucht zum ‚Unmittelbaren'; aber die innige Religiosität, die sich keusch unter dieser kühlen Reserve birgt, wird sein Gutes schonend pflegend zur Reife bringen.

NACHTRAG.

Während des Druckes des Registers erschien noch Jos. Geysers Auseinandersetzung mit Scheler und Augustinismus ‚Augustin und die Religionsphilosophie der Gegenwart' (Münster 1923). Ich möchte noch kurz meine Stellung zu diesem wichtigen Buch skizzieren. Seine Untersuchungen über die angebliche ‚unmittelbare Gotteserkenntnis' bei Augustinus (39—71) sowie der Abschnitt über die phänomenologische Wesensschau (105—110) sind wohl das Wertvollste. Was das erste betrifft, so bietet Geyser eine vorzügliche Ergänzung der Ausführungen des vorliegenden Buches über die ‚implizite Mittelbarkeit' bei Augustinus (S. 24 und 245 ff. dieses Buches); anderseits dürfte Geysers Andeutung über das Verschwimmen natürlichen Gotterkennens und übernatürlichen Glaubens bei Augustin hier zur eigentlichen Ergänzung der Geyserschen Augustinusdeutung ausgebaut sein (S. 262 dieses Buches)[1]; in der Ablehnung Hessens sind Geyser und ich fast bis auf die Formulation einig. Ein gleiches Ergänzungsverhältnis dürfte für das zweite, die Wesensschau bestehen (vgl. S. 10 ff. 24 u. a. dieses Buches). Nicht ganz kann ich Geyser in Bezug auf zwei andere Punkte

---

[1] Auch Bernh. Kälin betont (im Unterschied zu Hessen) dieses wichtige Moment (Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1921, 55). Daß ich seine vorzügliche Untersuchung in diesem Buch nicht näher berücksichtigt habe, liegt allein an der verschiedenen Fragestellung seiner Schrift und meiner Augustinusuntersuchungen. Der Neuplatonismus als Grundlage der augustinischen Erkenntnislehre ist für mich genau so selbstverständlich wie für ihn. Die Frage ist nur nach der Art seines theologischen Ausbaus durch Augustinus; hier liegt der Punkt meiner Untersuchung und der Punkt, wo ich Hessen (nicht Kälin, der vielmehr ‚direktes' Gotterkennen ablehnt; S. 73) aus Gründen historischer Deutungsmethode ablehnen muß.

beistimmen: seiner Art der Schelerdarstellung und seiner Stellungnahme zur konkret-natürlichen Gotteserkenntnis. Wenngleich dankbar die ungemein glückliche Art zu begrüßen ist, wie er Schelers Verwandtschaft mit Gratry nachweist (75—105 u. a.), Schelers Kampf gegen Beweise (155—167), seine Glaubenstheorie (176—187) und seine vor-erkenntnishafte Liebe (152 ff.) kritisiert und trotzdem den Vorwurf auf eigentlichen theologischen Ontologismus bei Scheler zurückweist (170 f.), so hat es doch den Anschein, als habe er das eigentliche Person-Liebe-System Schelers weniger beachtet. Vielleicht hängt das mit dem zweiten Punkt zusammen, bei dem wohl größere Ausführlichkeit zu wünschen gewesen wäre: Geyser streift zwar mehrfach das entscheidende Problem der konkret-natürlichen Gotteserkenntnis (6 f. 150 f. 167 194), aber würdigt es leider doch nicht in seiner Eigenbedeutung, so daß der gemeinte Kern der Intuitions- und ähnlicher Theorien letztlich ungeklärt bleibt (vgl. u. a. 28 76). Von Herzen stimme ich aber Geysers Forderung nach Ergänzung der Phänomenologie durch eine Realitätsphilosophie bei (238; vgl. in dieser Schrift 34 f.), sowie seiner Betonung eines induktiven Wesenserkennens (110 ff.; vgl. in dieser Schrift 13 f. 34 f. u. a.) und freue mich der wertvollen Übereinstimmung in Bezug auf die Glaubenstheorie, wo Geyser in gleicher Weise wie die vorliegende Schrift es tut, alles Erfahren der Übernaturseite des Glaubensaktes ablehnt (133 ff. 147 ff. 223 f.) und die Personalhingabe an die Autorität vertritt (145 u. a.), wenngleich er vielleicht (für mein Empfinden) das Willenselement zu stark betont, sodaß die Gewißheit fast als alleinige Willensfunktion erscheinen könnte (144 ff. 184).

PERSONENREGISTER.

Fette Zahl = ausführliche Stelle.

SACHREGISTER.

Berichtigung.

S. 65, Z. 3 von unten: ‚verabsolutiert erscheint'.

PRZYWARD, E.
Religionsbegründung